mizan

CONSERVATIVE TURN

Islam Indonesia
dalam Ancaman Fundamentalisme

Moch Nur Ichwan
Ahmad Najib Burhani
Mujiburrahman
Muhammad Wildan
Martin van Bruinessen

Editor: Martin van Bruinessen

Dalam beberapa dekade terakhir, berkat terbukanya demokrasi, muncul gagasan dan praksis Islam radikal yang bersifat transnasional yang memengaruhi wajah Islam Indonesia yang dulu (dan masih) dikenal berwajah ramah. Buku ini merupakan antologi istimewa yang mengangkat perkembangan mutakhir ihwal apa yang disebut *conservative turn* di sejumlah elemen Muslim Indonesia. Tak diragukan lagi, buku ini memberikan kontribusi besar untuk menangkap gambar terkini tentang perkembangan Islam di Indonesia.

—Prof. Azyumardi Azra
Direktur Sekolah Pascasarjana, UIN Jakarta

ISEAS
YUSOF ISHAK
INSTITUTE

CONSERVATIVE TURN

Islam Indonesia

dalam Ancaman Fundamentalisme

CONSERVATIVE TURN:

Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme

© Moch Nur Ichwan, Ahmad Najib Burhani, Mujiburrahman,
Muhammad Wildan, Martin van Bruinessen, 2014.

Penerjemah: Agus Budiman

Penyunting: Ahmad Baiquni
Proofreader: Nenden Suryani

Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

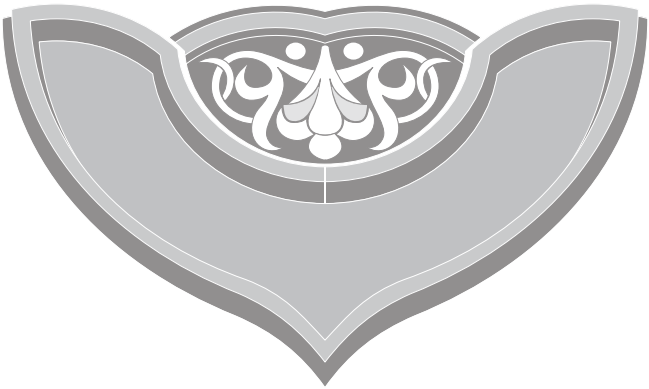
Cetakan I, Februari 2014

Diterbitkan oleh Al-Mizan (PT Mizan Publika)
Anggota IKAPI
Jln. Cinambo No. 137 Bandung 40294
T. (022) 7834310 — F. (022) 7834311
e-mail: almizan@mizan.com
http://www.mizan.com

Desainer Sampul: A.M. Wantoro
Desainer Isi: Cecep Ginanjar

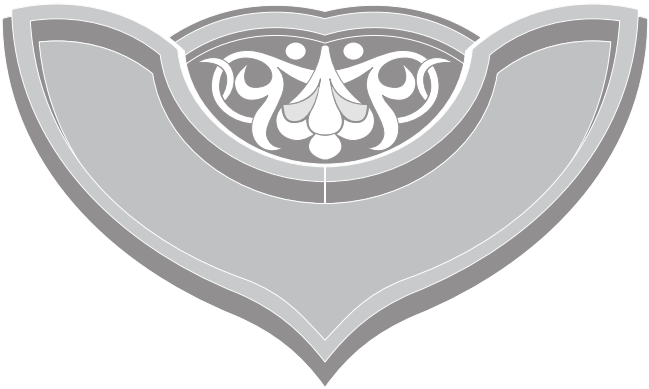
ISBN: 978-602-1210-02-4

Didistribusikan oleh:
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Cinambo No. 146 Bandung 40294
T. (022) 7815500 – F. (022) 7802288
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id
facebook: Mizan Media Utama; twitter: @mizanmediautama
Perwakilan:
Jakarta (021) 7874455; Surabaya: (031) 60050079, 8281857;
Pekanbaru: (0761) 20716, 29811; Medan: (061) 7360841;
Makassar: (0411) 873655; Yogyakarta: (0274) 885485;
Banjarmasin: (0511) 3252178



The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) adalah organisasi otonom yang didirikan pada tahun 1968 yang merupakan pusat regional yang didedikasikan untuk studi sosiopolitik, tren keamanan dan ekonomi, dan perkembangan di Asia Tenggara beserta lingkungan geostrategis dan ekonominya secara lebih luas. Program penelitian institut ini meliputi Studi Regional Ekonomi (termasuk ASEAN dan APEC), Strategi Regional dan Kajian Politik, dan Studi Sosial dan Budaya Regional.

ISEAS Publishing merupakan penerbitan akademis yang telah menerbitkan lebih dari 2.000 buku dan jurnal, menjadikannya penerbit ilmiah terbesar untuk penelitian tentang Asia Tenggara dari dalam Asia Tenggara itu sendiri. ISEAS Publishing menjalin kerja sama dengan banyak penerbit akademis dan penerbit bisnis dan distributor untuk menyebarkan hasil penelitian dan analisis penting dari dan tentang Asia Tenggara ke seluruh dunia.



UCAPAN TERIMA KASIH

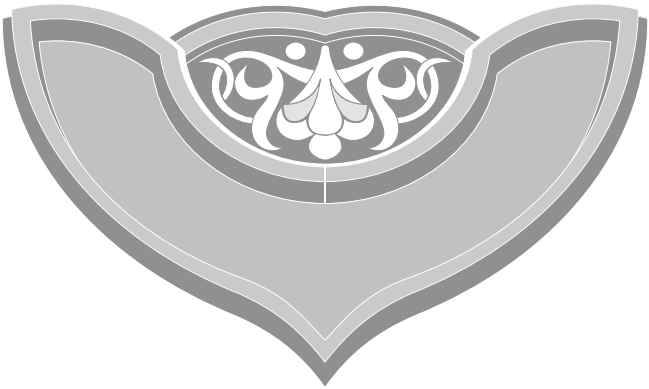
Penelitian yang mendasari buku ini mendapat dukungan dari the International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) dan Kementerian Luar Negeri Belanda. Tak terhitung orang dan lembaga yang memberikan bantuan berharga dan umpan-balik selama penelitian lapangan pada tahun 2007–2008 dan kunjungan lapangan yang mengikutinya, termasuk seminar-seminar di mana kajian ini pertama kali disajikan.

Moch Nur Ichwan ingin mengucapkan terima kasihnya pada the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) atas dukungan berupa beasiswa *postdoctoral* Rubicon, yang memungkinkannya melakukan penelitiannya tentang MUI. Ia juga berterima kasih kepada Abdul Wasik dan Dr Asrorun Niam Shaleh atas bantuan mereka selama melakukan penelitian di kantor pusat MUI di Jakarta.

Ahmad Najib Burhani mengucapkan terima kasih kepada Raja Juli Antoni, Fajar Riza Ul Haq, dan staf Maarif Institute atas bantuan mereka dalam melakukan survei dan wawancara selama Tanwir Muhammadiyah di Yogyakarta pada 26–29 April 2007, dan atas ruang kantor yang mereka sediakan selama kunjungannya di Indonesia.

Mujiburrahman berterima kasih kepada Ali Amiruddin, Hamdan Juhanis, Nurman Said, Sabir Maidin dari UIN Alauddin, dan Arsyad, Syamsurijal, Mubarak dan Subair dari LAPAR, atas bantuan mereka selama penelitian lapangan di kota Makassar. Versi lebih awal dari sumbangannya pada buku ini telah diterbitkan di Asia Pacific Forum, no. 43 (Maret 2009).

Muhammad Wildan mengucapkan terima kasih kepada Sudharmono dan M. Fajar Sodik atas bantuan mereka selama penelitian di Solo.



ISI BUKU

Ucapan Terima Kasih, — **7**

Daftar Isi, — **9**

1. Pengantar Perkembangan Kontemporer Islam Indonesia dan "*Conservative Turn*" di Awal Abad Ke-21

   Martin van Bruinessen — **11**

2. Selayang Pandang Organisasi, Sarikat, dan Gerakan Muslim di Indonesia

   Martin van Bruinessen — **39**

3. Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan

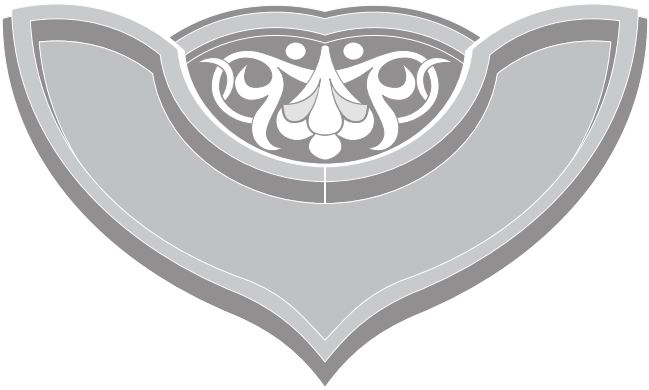
   Moch Nur Ichwan — **91**

4. "Islam Murni" vs Islam Progresif" di Muhammadiyah: Melihat Wajah Islam Reformis di Indonesia

   Ahmad Najib Burhani — **149**

5. Politik Syariah: Perjuangan KPPSI di Sulawesi Selatan
Mujiburrahman — **201**
6. Memetakan Islam Radikal: Telaah atas Suburnya Islam Radikal di Solo, Jawa Tengah
Muhammad Wildan — **259**
7. Catatan Akhir: Kelangsungan Pemikiran Muslim Liberal dan Progresif di Indonesia,
Martin van Bruinessen — **305**

Daftar Organisasi dan Lembaga Muslim di Indonesia,— **316**
Daftar Istilah, — **334**
Tentang Kontributor, — **336**
Indeks



I

PENGANTAR:

PERKEMBANGAN KONTEMPORER ISLAM INDONESIA DAN "CONSERVATIVE TURN" AWAL ABAD KE-21

Martin van Bruinessen

Sejak jatuhnya Soeharto di tahun 1998, terjadi perkembangan di Indonesia yang banyak mengubah citra Islam Indonesia dan anggapan tentang Muslim Indonesia yang selama ini dikenal toleran dan cenderung mau berkompromi. Di masa jaya Orde Baru, tahun 1970-an hingga tahun 1980-an, Islam Indonesia telah menunjukkan wajah yang tersenyum—mungkin sudah selayaknya begitu, karena dipimpin oleh penguasa otoriter yang dikenal sebagai "the smiling general". Yang menonjol adalah wacana yang modernis dan mendukung program-program

pembangunan pemerintah, yang merangkul ideologi negara Pancasila yang sebenarnya sekuler, mendukung keselarasan hubungan (dan kesamaan hak) dengan non-Muslim yang minoritas, dan menganggap ide negara Islam tidak cocok untuk Indonesia. Beberapa tokoh pentingnya menyebut-nyebut "Islam kultural" sebagai alternatif dari Islam politis dan menekankan bahwa kultur Muslim Indonesia sama saja sahnya dengan aneka rupa Islam di Timur Tengah.

Seperti senyum Soeharto, wajah ramah para penyambung lidah Muslim terkemuka menyembunyikan beberapa kenyataan yang tidak mengenakkan, seperti terutama pembunuhan massal terhadap tertuduh komunis di tahun 1965–1966, yang telah direkayasa militer Soeharto tetapi sebagian besar dilakukan oleh pasukan pembunuh yang direkrut dari organisasi Muslim besar.[1] Ada juga pemikiran dan gerakan Islam yang terpendam dan lebih fundamentalis, dan ada ketakutan yang luas di kalangan Muslim—yang tidak sepenuhnya tidak berdasar—tentang usaha orang Kristen untuk melemahkan Islam.[2] Namun, yang paling menonjol adalah wacana yang liberal, toleran, dan terbuka seperti yang kita jumpai pada Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Wacana seperti ini secara luas dibahas oleh pers dan terlihat pengaruhnya di universitas-universitas, di Kementerian Agama dan organisasi-organisasi Muslim yang besar, dan juga kalangan kelas menengah yang sedang muncul.

Era pasca-Suharto menawarkan wajah Islam Indonesia yang amat berbeda. Selama beberapa tahun, terjadi konflik antaragama di seluruh negeri. Gerakan jihad (didukung oleh faksi militer dan kelompok-kelompok kepentingan di daerah) membawa panji-panji Islam ke konflik-konflik di daerah, mengubahnya menjadi medan perang untuk sebuah perjuangan yang tampaknya akan memecah-belah

1 Telaah yang bijak mengenai peristiwa ini bisa ditemukan di Cribb (1990), terutama dalam sumbangan Cribb sendiri. Sedangkan tentang peran organisasi pemuda Muslim, yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama, dalam pembantaian ini, lihat Bruinessen (2007).

2 Ketakutan akan "Kristenisasi" menjadi topik sebuah disertasi yang amat bagus dari M - jiburrahman (2006).

bangsa.[3] Kelompok teroris yang tampak punya koneksi lintasnegara melakukan serangan yang menghebohkan, termasuk serangkaian pengeboman simultan di gereja-gereja di seluruh negeri pada malam Natal tahun 2000 dan pengeboman Bali pada Oktober 2002, yang menewaskan sekitar dua ratus orang dan melukai ratusan orang lebih, banyak di antara mereka adalah turis mancanegara.[4] Jajak pendapat di awal tahun 2000-an secara mengejutkan menunjukkan dukungan yang tinggi dari kalangan masyarakat luas terhadap kelompok-kelompok Muslim radikal dan dukungan yang belum pernah terjadi sebelumnya untuk ide negara Islam.[5] Upaya untuk memasukkan acuan kepada syariah—yang biasa disebut Piagam Jakarta—ke dalam Konstitusi ditolak oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dalam sidangnya di tahun 2001 dan 2002. Namun, di tahun-tahun sesudahnya, banyak provinsi dan kabupaten yang memakai aturan syariah, setidak-tidaknya menjunjungnya secara simbolis.[6]

Namun, tampaknya perkembangan tadi kebanyakan hanyalah respons sementara atas demam perubahan politik, dan bukan indikasi terjadinya perubahan sikap mayoritas Muslim Indonesia. Sementara itu, baik kekerasan dalam masyarakat maupun serangan teroris telah mereda. Dan kini menjadi jelas bahwa banyak dari aksi kekerasan itu yang berhubungan langsung dengan perjuangan mendapatkan redistribusi sumber daya ekonomi dan politik di Indonesia pasca-Soeharto.[7] Di sebagian besar daerah yang dilanda konflik, telah terjadi

3 Sejauh ini, barangkali kajian terbaik tentang gerakan ini adalah disertasi Noorhaidi Hasan tentang Laskar Jihad (Hasan 2006).

4 Peristiwa-peristiwa itu telah menelurkan kegetolan pada studi terorisme dan keamanan, dengan kualitas hasil yang kebanyakan meragukan. Telaah terbaik tentang jaringan teroris Muslim Indonesia adalah yang ditulis oleh Sidney Jones untuk the International Crisis Group, yang bisa dijumpai di <www.crisisgroup.org/>.

5 Pernyataan simpati itu, akan tetapi, tidak diwujudkan dalam perilaku memilih yang be - sesuaian. Lihat survei yang dilakukan Saiful Mujani dan PPIM, lembaga penelitian yang berkedudukan di Jakarta, seperti dilaporkan dalam Mujani and Liddle (2004), dan komentar kritis Bruinessen (2004).

6 Kebanyakan perda syariah ini mengatur kepantasan berbusana, pembatasan ruang gerak kaum perempuan, larangan judi, larangan menjual dan mengonsumsi alkohol, dan semacamnya. Tinjauan yang baik tentang perda-perda ini tertuang dalam Bush (2008); lihat juga sumbangan Mujiburrahman dalam buku ini.

7 Contoh meyakinkan untuk analisis ini diberikan oleh Gerry van Klinken (2005, 2007).

keseimbangan kekuatan baru, meskipun dalam beberapa kasus itu hanya terjadi setelah warga direlokasi, dan kebutuhan akan hidup rukun bertetangga telah secara luas diakui. Sebagian besar jaringan teroris telah diungkap dan dipetakan oleh polisi; banyak dari anggota teroris itu yang terbunuh atau ditahan; penerimaan masyarakat pada kekerasan atas nama Islam telah jauh berkurang. Penerbitan peraturan-peraturan daerah (perda) syariah telah berhenti—kecuali di Aceh yang masih mengagendakan pelaksanaan syariah. Partai politik Islam, yang pada pemilu 1999 dan 2004 telah mengumpulkan suara hingga 40% seperti yang pernah mereka kantongi di tahun 1955, mencatat penurunan yang signifikan pada tahun 2009, kembali terjatuh ke perolehan di bawah 25 persen.[8]

Perkembangan yang lebih bertahan lama tampaknya adalah munculnya gerakan Islam transnasional yang dinamis yang bersaing untuk memperebutkan pengaruh dengan dua organisasi arus utama yang sudah mapan, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), dan untuk memberikan sumbangan nyata pada penentuan arah perdebatan Indonesia. Yang paling menonjol di antara mereka, di antaranya Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan afiliasinya, yang merupakan versi Indonesia dari Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan kelompok nonpolitik seperti Jama'ah Tabligh dan gerakan Salafi. Selain itu, di dalam tubuh Muhammadiyah dan NU sendiri, tarik menarik antara kubu liberal dan progresif di satu sisi dengan kubu konservatif dan fundamentalis di sisi lain telah bergeser ke arah yang disebut belakangan.

8 Ini termasuk partai seperti PAN dan PKB, yang menarik bagi pemilih Muslim yang taat yang masing-masing berafiliasi dengan Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, tapi tidak menuntut penerapan Syariah oleh negara. Gabungan perolehan suara partai Islam (PKS, PBB dan PPP) masih di bawah 15 persen.

"THE CONSERVATIVE TURN"

Di tahun 2005 sebuah *conservative turn* tampaknya telah terjadi di dalam arus utama Islam, dan tampaknya pandangan modernis dan liberal yang selama ini mendapat dukungan luas di dalam Muhammadiyah dan NU telah kian ditolak. Kedua organisasi ini mengadakan kongres lima-tahunan mereka pada tahun 2004, dan pada kedua kongres ini susunan pengurus dibersihkan dari pemimpin yang dianggap "liberal", termasuk orang-orang yang telah memberikan pengabdian yang besar kepada organisasi mereka. Banyak ulama dan pemimpin Muslim lainnya tampaknya lebih sibuk dengan perjuangan melawan sekte dan ide "sesat".

Tanda paling jelas dari terjadinya *conservative turn* barangkali bisa dilihat dari sejumlah fatwa kontroversial yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2005. Salah satu fatwa itu menyatakan bahwa sekularisme, pluralisme, dan liberalisme agama—SiPiLis, dalam singkatan sugestif yang diciptakan oleh kaum fundamentalis—adalah bertentangan dengan Islam. Fatwa ini—yang diyakini terinspirasi oleh orang Islam radikal yang belakangan bergabung ke dalam MUI tetapi juga didukung oleh banyak kaum konservatif dari arus utama—dari luar tampak seperti serangan frontal pada kelompok kecil yang menyebut diri mereka Muslim "liberal" dari Jaringan Islam Liberal (JIL). Namun, sebenarnya fatwa itu berusaha mendelegitimasi kategori intelektual Muslim dan aktivis LSM yang lebih luas, termasuk beberapa tokoh Muslim yang paling dihormati dalam dekade sebelumnya.[9] Fatwa lain mengutuk

9 Teks versi Bahasa Indonesia dari fatwa-fatwa yang telah diadopsi oleh komisi fatwa MUI di konferensi ketujuh mereka (Juli 2005), juga penjelasan latar belakang fatwa menentang sekularisme, pluralisme, dan liberalisme, bisa dilihat di situs MUI <www.mui.or.id/> (diakses Juni, 2010). Di sana konsep "pluralisme" dan "kebebasan beragama" didefinisikan dalam maknanya yang sempit sebagai "menyatakan bahwa semua agama sama kebenarannya" dan "memahami nash-nash agama dengan menggunakan akal pikiran yang bebas, dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran semata". Namun fatwa itu dengan jelas menyasar ke pelbagai kelompok yang memiliki pandangan yang kurang radikal tentang liberalisme dan pluralisme dan itu akan kita bahas.

pelaksanaan doa bersama lintas-iman (yang telah muncul sejak terjadi pertikaian politik dan konflik antaragama, ketika wakil-wakil dari berbagai agama bergabung untuk memanjatkan doa bersama memohon kesejahteraan dan kedamaian) dan fatwa yang mengharamkan perkawinan beda agama, termasuk pernikahan seorang laki-laki Muslim dengan perempuan non-Muslim. Fatwa terhadap Ahmadiyah tidak hanya menyatakan mazhab ini berada di luar Islam, dan Muslim yang bergabung menjadi murtad, tetapi itu juga meminta pemerintah untuk secara efektif melarang segala aktivitasnya.[10]

MUI didirikan pada tahun 1975 sebagai penasihat pemerintah dalam masalah kebijakan yang terkait Islam dan sebagai saluran komunikasi antara pemerintah dan umat Muslim. Selama seperempat abad, suaranya lebih banyak bernada mencari jalan tengah dan kompromi, jika tidak untuk kepentingan politik; tetapi ia juga melihat dirinya sebagai pengawas ortodoksi agama dan berkali-kali mengeluarkan pernyataan yang mengutuk gerakan dan sekte-sekte yang menyimpang. (MUI mengutuk Ahmadiyah cabang Qadiyani pada awal tahun 1980, tapi ini tak berpengaruh pada kebijakan pemerintah.) Para pengkritik rezim Soeharto telah melontarkan tumpukan cemoohan pada MUI karena ketertundukkannya pada keinginan pemerintah. Namun secara umum, keberadaan lembaga yang dapat mewakili sudut pandang umat kepada pemerintah ini masih dihargai (Lihat juga Bruinessen 1996). Setelah Soeharto jatuh, MUI menyatakan dirinya mandiri dari pemerintah, dan sejak itu, ia telah menetapkan agenda sendiri. Setidak-tidaknya, seorang analis menafsirkan bahwa MUI saat ini lebih tegas (dan konservatif) dalam menempatkan dirinya "untuk menyekat perannya agar lebih selaras

10 Ahmadiyah telah menjadi sasaran serangan fisik oleh kelompok yang suka main hakim sendiri hanya beberapa minggu sebelum konferensi MUI. Menariknya, MUI tidak mengeluarkan pernyataan apa pun yang mengutuk kekerasan terhadap jemaah Ahmadiyah, dan tampaknya justru menganggap Ahmadiyah sebagai pihak yang menyerang. Lihat Crouch (2009).

dengan umat" menunjukkan bahwa mayoritas Muslim Indonesia mungkin sejak awal telah menganut pandangan konservatif seperti itu (Gillespie 2007, h. 202).

Conservative turn tidak berarti bahwa suara liberal dan progresif dari masa lalu telah tiba-tiba terbungkam. Sebenarnya banyak yang menyuarakan protes. Mantan Pimpinan Muhammadiyah dan NU, Ahmad Syafi'i Ma'arif, dan Abdurrahman Wahid, yang benar-benar populer bagi konstituen mereka, berbicara secara keras dan jelas. Begitu pula beberapa anggota terkemuka dari dua organisasi ini, serta sejumlah besar aktivis muda. Tetapi, mereka telah kehilangan kekuasaan untuk menentukan perdebatan dan memberikan inisiatif itu kepada kaum konservatif dan fundamentalis.

APA YANG TERJADI?

Perkembangan ini menuntut penjelasan. Menarik untuk melihat kaitan langsung antara demokratisasi Indonesia dan turunnya pengaruh pandangan liberal dan progresif. Namun, asumsi bahwa mayoritas itu bersifat konservatif atau cenderung berpandangan fundamentalis tidak bisa diyakini begitu saja. Ini berarti pemikiran Islam liberal hanya bisa berkembang apabila dilindungi oleh rezim otoriter. Argumen lainnya adalah demokratisasi politik telah menarik banyak dari orang-orang yang sebelumnya terlibat dalam organisasi atau lembaga-lembaga yang mendukung perdebatan intelektual ke dalam karier di partai politik atau institusi, sehingga melemahkan landasan sosial bagi wacana Islam liberal dan progresif.

Penjelasan lain (yang berulang-ulang disodorkan oleh kaum liberal yang merasa terkepung) terkait adanya pengaruh dari Timur Tengah, khususnya Semenanjung Arab, dalam bentuk kembalinya para lulusan dari Universitas Saudi, institut pendidikan yang didanai

Arab Saudi dan Kuwait, sponsor penerjemahan sejumlah teks "fundamentalis", dukungan ideologis dan keuangan untuk gerakan Islam lintasnegara. Menonjolnya keturunan Arab yang memegang kepemimpinan gerakan radikal tampaknya mengarah kepada peran mereka sebagai perantara proses Arabisasi Islam Indonesia. Tak bisa disangkal, pelaku keturunan Arab dan dana Arab memang meningkat, tetapi seperti telah saya nyatakan di bagian lain, pengaruh mereka tidak secara khusus bekerja dalam arah anti-liberal maupun fundamentalis.[11]

Pemunculan gerakan Islam lintasnegara di muka umum merupakan fenomena penting yang pasti telah mengubah pemandangan Islam Indonesia, serta mengikis pentingnya peran Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam menentukan arus utama moderat. Terlalu dini untuk mengatakan apakah pergeseran dua organisasi ini ke pandangan konservatif bersifat sementara; pengamatan saya pada Musyawarah Nasional NU pada bulan Maret 2010 menunjukkan tren antiliberal telah mereda dan bahkan mungkin telah berbalik (Bruinessen 2010).

Empat studi yang rinci yang menjadi tubuh utama buku ini merupakan, dalam pandangan saya, sumbangan besar untuk memahami perkembangan Islam Indonesia pasca-Soeharto. Dan karena berdasar pada penelitian lapangan langsung, karya ini akan memberikan pemahaman tentang aspek utama dari apa yang bisa disebut "*conservative turn*" di dalam tubuh Islam Indonesia. Untuk menempatkan perkembangan ini ke dalam konteks sosial dan sejarah yang lebih luas, bab-bab itu akan didahului dengan tinjauan luas tentang organisasi dan gerakan Muslim Indonesia.

11 Pelbagai pendekatan tersebut, sebagian besar ditulis oleh cendekiawan Muslim yang tin - gal di Barat, disajikan dalam buku yang terencana dan disunting oleh Omid Safi (2003). Versi Bahasa Indonesia dari kumpulan artikel yang ditulis oleh salah satu kontributor buku ini, Ebrahim Moosa, telah diterbitkan oleh Center for Islam and Pluralism, Jakarta; lihat Moosa (2004).

MAJELIS ULAMA INDONESIA

Sumbangan Moch Nur Ichwan berpusat pada peran baru Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang tengah berusaha berbenah sejak menetapkan diri untuk menjadi pelayan umat (kaum Muslim) ketimbang menjadi pelayan pemerintah. Bagi Ichwan, hal ini bukan sekadar pendulum yang berayun dari pandangan yang liberal menuju pandangan yang konservatif. Ichwan menangkap upaya yang konsisten dan menyeluruh untuk memurnikan keyakinan dan praktik kaum Muslim Indonesia, menyelaraskannya dengan ortodoksi yang dicita-citakan.

Sejak awal, salah satu fungsi penting MUI adalah mengeluarkan fatwa (pendapat otoritatif dalam urusan-penting keagamaan) dan nasihat (tausiyah) kepada pemerintah dan masyarakat. Para anggota MUI dipilih oleh pemerintah agar mencerminkan beragam varian arus utama Islam; meski sebagian besar berafiliasi dengan salah satu organisasi Muslim atau lainnya, mereka tidak mewakili organisasi ini. Mereka hanya bertanggung jawab kepada pemerintah. Di MUI tidak ada ruang untuk kritik terhadap rezim, tapi setidak-tidaknya beberapa anggotanya yakin bahwa melalui MUI-lah mereka bisa membujuk pemerintah untuk melaksanakan agenda Islam. Karena menilai Habibie, yang pertama meneruskan kepemimpinan Soeharto, bersimpati pada agenda ini, MUI memberikan dukungan yang sungguh-sungguh pada pemerintahan Habibie. MUI erat bekerja sama dengan para pendukung Habibie lain, termasuk organisasi "intelektual Muslim" ICMI dan kelompok-kelompok pemuda yang sebagian anggotanya kemudian terhimpun ke dalam PAM Swakarsa (Pasukan Pengamanan Masyarakat Swakarsa).

Setelah Pemilu 1999 mengakhiri rezim Habibie, MUI mulai menjaga jarak dari pemerintah (baik Abdurrahman Wahid maupun Megawati Soekarnoputri karena keduanya tidak menaruh simpati

padanya). MUI menata diri menjadi organisasi masyarakat sipil—meski sambil tetap menerima bantuan dana dari pemerintah. Layaknya organisasi sukarela besar lainnya, MUI menyelenggarakan musyawarah dan rapat-rapat nasional (musyawarah nasional pertama pada tahun 2000 dan 2005) untuk memilih kepemimpinan nasional dan menentukan kebijakan utamanya. Namun, keanggotaan dan partisipasi dalam musyawarah-musyawarah nasional tersebut tampaknya masih bertumpu pada kooptasi. MUI, yang semula diisi para pendukung Orde Baru, memperluas keanggotaannya dengan memasukkan orang-orang berpandangan Islamis, termasuk aktivis dari Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia dan Hizbut Tahrir Indonesia. Tidak ada penganut Islam liberal yang diterima menjadi anggota; apalagi penganut Syiah maupun Ahmadiyah.

Secara resmi MUI tetap merupakan wadah musyawarah, tetapi ia kian asyik berperan aktif dalam proses politik. Secara tidak langsung, ia terlibat dalam politik jalanan melalui organisasi buatannya, Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI), yang beberapa kali mengadakan demonstrasi massa untuk mendukung tuntutan kaum Muslim. Mobilisasi dukungan massa ini sejalan dengan citra diri MUI sebagai wadah yang mewakili kepentingan umat Islam, bukan kepentingan pemerintah. Dengan dukungan demonstrasi FUI, MUI berperan dalam penyusunan undang-undang pendidikan nasional dan dalam memastikan terpenuhinya tuntutan kaum Muslim. MUI menasbihkan dirinya sebagai penjaga akhlak masyarakat dan, antara lain, berkampanye untuk mendukung undang-undang antipornografi dan "pornoaksi". Petuah-petuahnya yang ditujukan kepada pihak berwenang lagi-lagi mendapat dukungan dari demonstrasi jalanan. (Dalam kasus ini, kesuksesan yang dicapai hanya terbatas; pemberlakuannya lama tertahan, dan ketika akhirnya diundangkan pada tahun 2008, UU ini gagal menampung semua tuntutan MUI).

Intervensi paling kentara MUI dalam politik keagamaan di Indonesia terlihat dalam bentuk fatwanya pada tahun 2005 tentang

Ahmadiyah serta tentang liberalisme, sekularisme dan pluralisme. Meskipun kedua fatwa itu menimbulkan perlawanan berarti dari para tokoh terkemuka dan beberapa di antara mereka bahkan menggoyahkan legitimasi MUI, penentangan itu tetap tidak efektif dan para penentang tidak pernah berhimpun menjadi satu kekuatan yang terorganisasi. Sementara golongan yang suka main hakim sendiri menganggap fatwa itu sebagai legitimasi atas kekerasan yang dilakukan terhadap sasaran fatwa.

MUHAMMADIYAH: ADAKAH "CONSERVATIVE TURN?"

Muhammadiyah, yang dikaji di sini oleh Ahmad Najib Burhani, merupakan salah satu organisasi Muslim tertua dan terbesar kedua setelah Nahdlatul Ulama. Ia reformis, dalam arti berniat membersihkan praktik-praktik keagamaan dan keyakinan lokal yang tidak ditemukan dasarnya dalam Al-Quran dan hadis, dan menganggap pendidikan dan kerja sosial sebagai inti kegiatannya. Muhammadiyah telah membentuk jaringan sekolah yang luas di pelosok negeri, puluhan universitas, serta rumah sakit dan panti asuhan. Berbeda dengan NU, Muhammadiyah bisa berbangga diri dengan segudang anggotanya yang berpendidikan tinggi dan bekerja di semua sektor modern dalam masyarakat. Namun, bagian yang amat besar dari anggotanya, dan hampir semua anggota dewan pengurusnya, justru menjadi pegawai negeri sipil—banyak dari mereka yang menjadi dosen. Di tubuh Muhammadiyah sendiri, pengamat membedakan adanya sayap "progresif" dan sayap "puritan" atau "konservatif". Sayap "puritan" berpandangan organisasi harus pertama-tama dan terutama menjaga Islam yang kolot dan kaku dari sinkretisme dan kesembronoan, bersikeras membaca kitab suci secara harfiah, sedangkan sayap "progresif" terbuka terhadap metafora dan pembacaan yang

kontekstual, cenderung menekankan unsur keadilan sosial dalam Islam, dan mendukung pluralisme agama. Untuk kurun yang singkat, kubu "progresif" tampaknya lebih dominan di Muhammadiyah, menghidupkan kembali perdebatan agama dan kemasyarakatan di dalam organisasi dengan ide-ide baru yang menggugah pikiran. Hal ini menimbulkan serangan balasan—dan untuk sementara—kemunduran, ketika organisasi tiba-tiba berubah haluan.

Seperti organisasi besar lainnya, Muhammadiyah juga mengadakan muktamar lima tahunan, di mana pengurus baru akan dipilih dan keputusan kebijakan penting akan diambil. Pada muktamar tahun 2005, kubu "progresif" mengalami kekalahan telak; tak satu pun dari mereka masuk ke jajaran pimpinan. Penting untuk disadari bahwa keputusan dalam muktamar itu diambil berdasarkan suara mayoritas para delegasi, yang mewakili cabang-cabang di daerah dan dekat dengan akar rumput. Jakarta dan Yogyakarta, rumah bagi kebanyakan pemikir "progresif" dan para pemimpin organisasi, mendapat suara yang kecil di dalam muktamar. Oleh karena itu, selalu ada kesenjangan antara wacana pemikiran yang menonjol dan keputusan dalam muktamar. Muktamar tahun 1995 dan 2000 telah mengantarkan generasi baru intelektual ke pucuk pimpinan organisasi, menandai hadirnya berbagai nuansa pemikiran "progresif" dan hidupnya lagi pemikiran kritis dalam organisasi. Hermeneutika menggantikan pemikiran hukum Islam sebagai modus dominan wacana. Dialog dengan agama-agama lain mendapat penekanan lebih; budaya lokal dan seni yang dulu selalu disikapi secara ambivalen oleh Muhammadiyah, kini mendapat apresiasi yang lebih positif.

Penentangan internal terhadap kebangkitan wacana "progresif" dari kubu "puritan" juga disulut oleh meningkatnya oposisi terhadap pemikiran agama yang liberal dan pluralis dari masyarakat Muslim secara umum, yang menganggap kecenderungan intelektual baru ini sebagai bagian dari perang besar secara militer dan ideologi yang dilancarkan Barat terhadap Islam. Kaum "progresif" mendapat

dukungan yang lemah di daerah-daerah lain di luar Jawa dan mudah dikalahkan dalam muktamar tahun 2005. Dewan pimpinan pun terdiri terutama dari birokrat organisasi nonideologis dan beberapa kaum "puritan" yang vokal. Ketuanya yang baru, Din Syamsuddin, secara luas dianggap sebagai perwujudan serangan balik konservatif. Di tahun-tahun sebelumnya, Din membawa citra garis keras, kerap berbicara keluar melawan Barat atas nama pihak Muslim yang diserang. Sebagai sekjen MUI, ia telah dikenal sebagai penyambung lidah untuk kepentingan konservatif, membela gerakan radikal, dan melawan hak minoritas beragama. Namun, tak satu pun persis seperti yang tampak dari luar. Di dalam organisasi, Din secara luas dianggap sebagai orang yang bisa menjembatani kesenjangan antara yang "puritan" dan yang "konservatif". Ia bahkan menjadi pelindung bagi beberapa anak muda yang dikenal progresif dan sebagai ketua ia, telah mempertahankan Muhammadiyah di jalur tengah.

Menurut analisis Burhani, kemenangan "puritan" dan "konservatif" sebenarnya tidak seabsolut dan lebih sementara ketimbang yang diperkirakan pengamat dari luar. Apa pun perbedaan "konservatif" dengan "progresif", saat organisasi tampak terancam, mereka cenderung bersatu membela. Contoh kasusnya adalah ancaman baru-baru ini yang tepat mengarah ke jantung identitas Muhammadiyah dari pihak kelompok Muslim radikal, terutama gerakan Tarbiyah (tempat asal munculnya partai politik PKS). Beberapa tahun terakhir, NU dan Muhammadiyah mendapati bahwa mereka rentan terhadap penyusupan dan pengambilalihan aset oleh gerakan radikal Islam yang sampai derajat tertentu memiliki kesamaan pandangan dengan mereka.

Dalam kasus NU, pelaku utamanya adalah Hizbut Tahrir, yang beberapa aktivis utamanya berlatar belakang keluarga dan berpendidikan NU; dalam kasus Muhammadiyah, aktivis Tarbiyah-lah yang paling berhasil. Beberapa masjid yang sebelumnya menjadi basis masyarakat Muhammadiyah maupun NU di daerah-daerah secara

perlahan diambil alih oleh anggota salah satu gerakan radikal ini, lalu menciptakan atmosfer yang benar-benar berbeda dan monopoli mimbar untuk penceramah dari golongan mereka. Lebih serius lagi, sebuah sekolah Muhammadiyah bahkan diambil alih oleh aktivis gerakan Tarbiyah untuk diubah nama dan kurikulumnya. Pemimpin Pusat Muhammadiyah merasa terancam saat pada tahun 2005, PKS mengumumkan tanggal Idul Adha yang berlainan dengan yang sudah ditetapkan Muhammadiyah, dan beberapa anggota Muhammadiyah mengikuti ketetapan PKS itu daripada organisasi mereka.

Kejadian-kejadian itu menyebabkan keprihatinan mendalam bagi anggota setia Muhammadiyah. Pada tahun 2007, Muhammadiyah menyelenggarakan tanwir (rapat nasional yang cakupannya lebih kecil daripada muktamar, digelar di sela dua muktamar), yang sepenuhnya didominasi oleh persoalan bagaimana mempertahankan organisasi dari pengambilalihan lebih lanjut dan menegaskan identitasnya dalam berhadapan dengan PKS dan kelompok radikal lainnya. "Konservatif" dan "progresif" secara umum setuju bahwa Muhammadiyah perlu dipisahkan secara tegas dari PKS, meski kubu konservatif punya banyak kesamaan pemikiran dengan PKS. Memang banyak anggota Muhammadiyah yang sekaligus juga anggota PKS. Tanwir, yang menganggap ini akan menyebabkan konflik loyalitas, akhirnya memerintahkan anggotanya untuk memberikan loyalitas penuh mereka kepada organisasi, terutama untuk anggota yang bekerja di lembaga-lembaga yang dimiliki Muhammadiyah. (Tuntutan untuk loyalitas yang ketat ini secara kebetulan tidak hanya dimaksudkan untuk melawan ancaman penyusupan dan pengambilalihan dari PKS dan gerakan radikal lainnya, tetapi juga untuk melindinginya dari upaya mengikatkan Muhammadiyah kepada partai politik tertentu, terutama upaya dari beberapa anak muda untuk mendirikan partai politik berbasis Muhammadiyah, Partai Matahari Bangsa (PMB).

Dalam mengambil langkah pertama yang sederhana terkait semakin kuatnya pengaruh PKS dan gerakan radikal lain dalam

organisasi, Muhammadiyah mungkin mulai bergerak kembali ke posisi "di tengah-tengah" seperti yang ditunjukkan dalam kata-kata meski tidak selalu dalam praktik. Namun, itu tidak berarti bahwa posisi progresif telah membaik. Mereka tetap terpinggirkan dalam organisasi. Muhammadiyah tidak terlalu mendukung beberapa proyek peliharaan MUI, seperti undang-undang antipornografi dan perda syariah, tetapi organisasi ini setuju dengan fatwa terhadap Ahmadiyah (meskipun di masa lalu hubungan antara Muhammadiyah dan Ahmadiyah lumayan baik) dan fatwa terhadap liberalisme Islam.

SYARIAH DAN POLITIK DI SULAWESI SELATAN

Sulawesi Selatan merupakan provinsi dengan tradisi radikalisme Islam yang kuat. Maka, mungkin tidaklah mengherankan bila setelah jatuhnya rezim Soeharto, ia menjadi tuan rumah bagi salah satu gerakan yang paling vokal untuk penegakan syariah di negeri ini, KPPSI (Panitia Persiapan Pelaksanaan Syariah). Gerakan Syariah ini beserta penentangan umat Muslim terhadapnya, dan dampaknya pada hubungan Muslim-Kristen di provinsi ini pada awal abad kedua puluh satu menjadi tema sumbangan Mujiburrahman.

Antara tahun 1952 dan 1962, bersama Jawa Barat dan Aceh, Sulawesi Selatan telah menjadi salah satu basis regional pemberontakan Darul Islam, sebuah gerakan yang memiliki hubungan sejarah dengan gerakan radikal yang muncul kemudian. Darul Islam Sulawesi Selatan, yang dipimpin oleh Kahar Muzakkar, telah menggabungkan aspek kedaerahan yang kuat dengan puritanisme Islam. Tidak seperti sejawatnya di Jawa Barat, Darul Islam Sulawesi Selatan amat menentang praktik keagamaan sinkretis seperti tasawuf. Organisasi

ini juga menekan banyak minoritas Kristen di provinsi itu. Ini membuat popularitasnya terbatas, bahkan di kalangan Muslim yang taat.

Banyaknya tokoh terkemuka yang lebih memilih menyesuaikan diri dengan pemerintah dan berbondong-bondongnya Muslim tradisionalis maupun reformis bergabung ke dalam Golkar selama Orde Baru, mengubah mesin politik ini menjadi kendaraan untuk mewakili kepentingan daerah dan karier pribadi. Sulawesi Selatan menjadi provinsi di mana Golkar memenangkan persentase suara tertinggi. Dua putra terkenal dan sukses dari wilayah ini, BJ Habibie dan Jusuf Kalla, membentuk jejaring patronase yang kuat dalam dunia pendidikan dan perdagangan, dan membantu memperkuat suara provinsi itu di pusat. Beberapa orang lain dari daerah ini juga menjadi berpengaruh dan berkuasa di tingkat nasional, namun mereka tetap punya ikatan kuat dengan daerah asal mereka, sehingga mungkin Sulawesi Selatan adalah bagian yang paling berpengaruh di antara pulau-pulau terluar Indonesia.

Pascaruntuhnya Orde Baru, berbagai kelompok dan jaringan yang punya tautan pribadi atau ideologi dengan Darul Islam muncul kembali, seperti halnya tuntutan kedaerahan dan Islam yang terkait dengan gerakan itu. Salah satu yang penting adalah jaringan Pesantren Hidayatullah, yang didirikan di Balikpapan (Kalimantan Timur) pada awal tahun 1970 oleh ajudan Kahar Muzakkar. Jaringan ini menjadi pusat jaringan nasional pesantren (sebagian besar terkait dengan orang-orang Bugis yang tersebar di pelbagai penjuru) yang berorientasi Islam internasional dan menerbitkan majalah *Suara Hidayatullah*, yang mengetengahkan isu-isu internasional utama dari sudut pandang Islam dan yang setelah jatuhnya Soeharto secara terang-terangan mendukung gerakan radikal. Pesantren Hidayatullah di Makassar, ibukota Sulawesi Selatan, dipimpin oleh putra Kahar Muzakkar, Aziz Kahar, yang memainkan peran penting

dalam aktivisme Islam pada tahun-tahun pasca-Soeharto, dan menjadi pemimpin puncak komite pro-syariah, KPPSI.

TKPPSI tumbuh dari koalisi besar kelompok-kelompok Muslim dengan aneka pandangan ideologis, mirip dengan komite lain yang dibentuk di tempat lain di Indonesia, Front Umat Islam. Selain memasukkan orang-orang berlatar belakang Darul Islam, komite ini juga memasukkan aktivis terkemuka dari gerakan mahasiswa Muslim dari tahun 1980-an dan 1990-an (HMI-MPO dan-PII), perwakilan dari Dewan Dakwah (DDII), dan para anggota Wahdah Islamiyah, sebuah kelompok yang awalnya berafiliasi dengan sayap Muhammadiyah yang bersimpati kepada Darul Islam dan yang telah terpengaruh Salafi. Beberapa aktivis FUI turut ambil bagian dalam konvensi di Yogyakarta pada tahun 2000. Di konvensi itulah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) didirikan. Utusan dari MMI juga hadir pada pertemuan di Makassar, saat KPPSI secara resmi diluncurkan. Sebuah kelompok paramiliter, Jundullah, yang telah didirikan sebelumnya oleh orang-orang dari Sulawesi Selatan di Solo, bergabung ke dalam KPPSI sebagai pasukan militer, menguatkan persepsi bahwa ini hanyalah reinkarnasi dari Darul Islam. Penahanan beberapa anggota Jundullah terkait dengan pengeboman di Makassar pada tahun 2002 merusak reputasi KPPSI di mata publik.

KPPSI vokal menyuarakan tuntutan atas penegakan syariah di Sulawesi Selatan tetapi tak jelas benar apa maksud tuntutan mereka; juga tidak berhasil meraih kesuksesan yang simbolis sekalipun. Para politisi—bahkan hingga setingkat gubernur—di mulut menyatakan setuju saja dengan gagasan pemberlakuan perda syariah, tetapi karena pelbagai tokoh masyarakat dengan mandat keislaman yang kukuh menentangnya, tuntutan ini pun ditangguhkan—kecuali di Kabupaten Bulukumba, di wilayah paling selatan provinsi ini. Bulukumba adalah basis kuat bagi pemberontakan Darul Islam; nyaris semua penduduknya Muslim, dan dengan banyaknya masjid, studi klub Islam, dan organisasi Muslimnya, kabupaten ini amat terorganisasi.

Bupatinya mengeluarkan sejumlah "perda syariah" pada tahun 2002 dan 2003, mulai dari larangan alkohol, pengenaan zakat untuk PNS hingga ketentuan berbusana Muslim dan beberapa aspek hukum pidana Islam. Menariknya, sang bupati ini adalah seorang politikus Golkar dan tidak memiliki hubungan dengan KPPSI; hanya saja ia yakin peraturan tersebut akan populer di tengah konstituennya.

KPPSI bersikap mendua terhadap demokrasi—ia tidak begitu memandang tinggi suatu sistem yang menilai suara terbanyak lebih diunggulkan daripada perintah ilahi—tetapi anggota-anggotanya tetap andil dalam pilkada, bahkan beberapa terpilih menjadi anggota DPRD. Aziz Kahar sendiri terpilih menjadi salah satu dari empat orang yang mewakili provinsi di tingkat pusat sebagai anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD), dan pada tahun 2007 ia mencalonkan diri dalam pemilihan gubernur. Ia mendapat dukungan dari partai Islam PPP dan PBB dan sisa-sisa jaringan Darul Islam, tetapi harus bersaing dengan dua calon yang masing-masing didukung oleh Golkar dan PAN dan PDIP. Perolehan suaranya yang buruk dalam pemilihan itu (hanya sedikit di atas 20 persen) menunjukkan bahwa warga provinsi ini memiliki prioritas lain selain formalisasi syariah.

PERJUANGAN DEMI ISLAM SEJATI DI SOLO

Kota Solo, Jawa Tengah, yang menjadi tempat yang dipilih Muhammad Wildan dalam tulisannya, merupakan tuan rumah bagi berbagai gerakan Islam radikal yang telah mewujudkan diri mereka dengan cukup mencolok sejak tahun 1998. Namun, di sini malah belum pernah ada upaya untuk menegakkan perda syariah. Paradoks ini mudah dijelaskan: di kota ini, lebih-lebih lagi di kabupaten yang mengelilinginya, Muslim yang menjalankan ajaran secara ketat

merupakan minoritas, sedangkan Muslim sinkretis (abangan) menjadi mayoritas di sini. Solo adalah pusat budaya-keraton Jawa-halus tetapi juga memiliki sejarah radikalisme politik, baik dari kiri maupun dari Islam, termasuk fenomena tidak lazim seperti Muslim-Komunis Haji Misbach pada tahun 1920 dan koalisi "Mega-Bintang" (yaitu, PDI-P dan PPP), yaitu koalisi penentang rezim Soeharto dari kubu nasionalis dan kubu Islam pada pertengahan 1990-an. Kota ini memiliki komunitas Cina dan Arab yang cukup besar, dan keduanya masih aktif terlibat dalam perdagangan dan masih sangat terpusat di lingkungan mereka masing-masing, yaitu Jebres dan Pasar Kliwon. Dua wilayah permukiman lain yang dikenal sebagai pusat Muslim Jawa yang taat adalah Kauman di sebelah Masjid Agung Kraton, tempat tinggal para pejabat keraton dan pengurus masjid, dan Laweyan, tempat tinggal pengusaha kecil Jawa, terutama pedagang batik. Sebagian besar wilayah permukiman lainnya adalah penganut abangan.

Berbeda dengan anggapan umum yang mempertentangkan antara budaya sinkretis keraton-keraton Jawa dan kitab suci Islam, lembaga-lembaga pendidikan Islam pertama di Solo justru didirikan atas inisiatif keraton. Anehnya, baik Muhammadiyah maupun NU keduanya tidak memiliki pengaruh kuat di sini hingga sekian lama kemudian, dan dua organisasi yang mendominasi pendidikan Islam di tempat lain di Jawa ini tetap agak lemah di Solo. Sekolah Manba'ul 'Ulum, yang didirikan seabad lalu untuk mendidik kaum elite keraton, dibuka untuk masyarakat umum setelah era kemerdekaan dan sejak itu menjadi pusat utama untuk pengajaran agama. Hanya selama masa Orde Baru-lah ia mendapat pesaing serius.

Solo adalah salah satu kota yang dipilih oleh Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) memusatkan upayanya untuk meningkatkan kualitas Muslim Indonesia. DDII didirikan oleh mantan politisi Masyumi yang sudah dilarang untuk aktif ambil bagian dalam politik dan berpandangan bahwa dakwah menyebarkan Islam merupakan metode yang paling tepat dan paling diperlukan untuk mengubah

norma dan perilaku sosial. Dengan dukungan kuat dari pemimpin nasionalnya, cabang Jawa Tengah yang berbasis di Solo mendirikan sebuah stasiun radio, sebuah rumah sakit Islam, dan sebuah pesantren yang dikhususkan untuk melatih para penceramah setianya untuk melaksanakan misi dakwah. Pesantren Al-Mukmin, nama pesantren itu, kemudian dikenal luas dengan nama Pesantren Ngruki, yang merupakan nama desa tempat pesantren itu beroperasi setelah beberapa tahun berdiri. Pemimpin utamanya, Abdullah Sungkar, yang lahir di tengah masyarakat Arab Solo, semasa mudanya pernah bergiat di ikatan pemuda Masyumi dan menjadi anggota pengurus DDII Jawa Tengah. Kolaborator terdekatnya, Abu Bakar Ba'asyir, yang juga keturunan Arab, berasal dari Jombang, Jawa Timur, dan mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren "Modern" Gontor (yang amat berorientasi pada dunia Arab) dan di perguruan tinggi Al Irsyad (juga amat berorientasi Arab).

Dalam pandangan Sungkar, tujuan puncak dakwah adalah terbentuknya negara Islam. Sungkar, yang semakin terpengaruh ide dan strategi Ikhwanul Muslimin Mesir, kemudian bergabung dengan jaringan bawah tanah Darul Islam yang sedang dihidupkan kembali dan menggunakan pesantren untuk merekrut kader setia untuk gerakan Islam. Para anggota baru dilatih dalam kelompok kecil (usrah) yang merupakan sel dari gerakan rahasia. Tahun 1985 Sungkar dan Ba'asyir, yang sudah menghabiskan tiga tahun tahanan karena penentangan mereka terhadap kebijakan Orde Baru, melarikan diri ke Malaysia dengan beberapa pengikut setia mereka untuk menghindari penangkapan baru. Namun, sebagian besar jaringan usrah itu tetap utuh dan beberapa ustaz lain dan sebagian santri Ngruki terlibat jauh. Hal ini menimbulkan konflik internal di pesantren antara elemen "haraki" ("aktivis") dan pengelola yayasan, yang ingin pesantren mendapatkan pijakan keuangan yang lebih solid dan menyingkirkan stigma radikal untuk menarik siswa baru. Dalam sebuah bentrokan besar antara kedua faksi pada tahun 1995,

beberapa guru radikal diusir dari Ngruki yang kemudian mendirikan pesantren baru atau bergabung dengan pesantren yang sudah ada di wilayah Solo. Beberapa mantan santri di dua pesantren "radikal" ini kemudian terlibat dalam tindakan kekerasan.

Mungkin konflik di Ngruki itu juga terkait dengan perpecahan lain yang muncul di kala itu. Di Malaysia, Sungkar telah kian terpengaruh gerakan jihad Salafi global. Setelah bentrokan dengan Masduki, pemimpin cabang Darul Islam (NII) yang ia ikuti, Sungkar memisahkan diri dan mengangkat dirinya menjadi amir (komandan) bagi jaringannya sendiri, yang selanjutnya dikenal sebagai Jamaah Islamiyah. Dengan begitu, gerakan bawah tanah NII di Jawa Tengah terpecah menjadi dua kelompok yang terpisah, dengan struktur kepemimpinan yang berbeda, yaitu JI dan bagian dari NII yang tetap setia kepada Masduki. Kedua pecahan ini tampak hadir di Solo, tetapi NII lebih dominan.

Untuk alasan yang mudah dipahami, Pesantren Ngruki telah menarik banyak perhatian, tapi ia bukan prakarsa dakwah yang paling berpengaruh di masa Orde Baru. Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) bermula dari layanan pendidikan yang setara dengan pesantren untuk orang dewasa. Organisasi yang dipimpin oleh beberapa orang yang juga mendirikan stasiun radio Islam ini kemudian berkembang menjadi varian informal Muhammadiyah lokal dengan beragam bidang studi Islam yang berfokus terutama pada pemurnian kepercayaan dan praktik Islam. Dengan menyesuaikan gayanya dengan budaya lokal dan secara khusus menyasar golongan abangan seraya menyebarkan pesan-peran penting tentang budaya dan pandangan dunia, gerakan ini menjangkau publik yang lebih luas ketimbang yang lain. Konstituen utamanya ada di lingkungan sosial dan pinggiran wilayah Solo, tidak ada orang Arab yang aktif di dalamnya, dan hanya sejumlah kecil yang mengenyam berpendidikan di universitas.

Di tahun-tahun pertama setelah runtuhnya Orde Baru, Solo menjadi tempat munculnya sejumlah besar kelompok vigilante (kelompok yang main hakim sendiri) Islam, yang mirip dengan yang muncul di wilayah Jakarta ettapi dengan jumlah lebih besar dan bahkan lebih aktif. Kebanyakan dari kelompok ini berumur pendek, muncul dan bubar untuk menanggapi peristiwa tertentu di Indonesia atau dunia luar (perang sipil di Maluku, serangan Amerika atas Irak). Mungkin kelompok vigilante yang paling menonjol dan stabil adalah FPIS (Front Pemuda Islam Surakarta), yang aktivitas utamanya, selain kadang melakukan demonstrasi anti-Barat, tampaknya hanya terdiri dari "sweeping" (razia) bar, klub malam, kompleks pelacuran, dan tempat maksiat lain, termasuk hotel-hotel yang menerima tamu asing. (Kita jadi tergelitik untuk mengatakan bahwa mereka tidak membuang-buang energi untuk menuntut perda syariah tetapi langsung menerapkan aturan Syariah versi mereka.)

FPIS (bedakan dengan FPI atau Front Pembela Islam, Jakarta) punya jalinan kuat dengan kelompok Islam Solo lain, yang dikenal sebagai Jamaah Gumuk, diambil dari nama desa yang menjadi lokasi masjid kelompok ini. Jamaah Gumuk adalah komunitas atau sekte yang agak tertutup, yang anggotanya mudah dikenali dari gaya berpakaian mereka yang mirip dengan gaya busana Salafi, tetapi tak punya kaitan dengan gerakan Salafi yang lebih luas. Kebanyakan anggotanya berasal dari keluarga miskin di pinggiran kota Solo dan pasti berlatar belakang abangan.

Ada pergeseran orientasi keagamaan menuju Salafisme— mazhab Islam puritan yang dijadikan ajaran resmi di Arab Saudi—yang tampaknya telah memengaruhi hampir semua gerakan dan organisasi radikal di Solo. Kedua sayap gerakan Salafi yang didirikan oleh lulusan muda dari universitas-universitas di Saudi pada tahun 1990-an—sayap aktivis yang dipimpin oleh Ja'far Umar Thalib, yang nantinya menjadi Laskar Jihad sekaligus lawan nonpolitis Ja'far—punya pengaruh tertentu di Solo. Sungkar dan Ba'asyir, diikuti santri mereka dari

Solo, bergeser dari ideologi Ikhwanul Muslimin menuju Salafisme, dan bahkan di dalam cabang-cabang NII yang tidak memihak Sungkar dalam perselisihannya dengan Masduki, Salafisme tetap berpengaruh.

Tampaknya ada paradoks ketika gerakan Salafi mencapai kemajuan terutama di wilayah Indonesia yang didominasi oleh beragam Islam sinkretis, yang amat berkebalikan dengan Salafisme, di Solo. Salafisme tampak lebih menarik bagi kalangan berlatar belakang abangan justru karena ia sederhana, kaku, dan jelas aturan-aturannya: gerakannya yang lintas negara menambah daya tarik kosmopolitanime. Secara umum bisa disimpulkan bahwa gerakan radikal relatif berhasil di Solo karena organisasi besar arus utama seperti Muhammadiyah dan NU hanya punya pengaruh kecil di sana. Bagi sebagian kalangan masyarakat yang merasa telah lama terpinggirkan, gerakan radikal menawarkan bentuk keterlibatan dan integrasi keagamaan yang "modern" dengan dunia masyarakat yang lebih luas. Meski relatif sukses, gerakan-gerakan radikal ini tetap menjadi minoritas di tengah masyarakat yang masih berpegang teguh pada pandangan dan nilai-nilai abangan.

CATATAN SINGKAT TENTANG ISTILAH "LIBERAL", "PROGRESIF", "FUNDAMENTALIS", DAN "ISLAMIS"

Di muka, lantaran tak ada istilah yang lebih baik dan kurang kontroversial, dengan syak saya memakai istilah "liberal", tetapi saya mafhum istilah ini mengandung pengertian yang akan ditolak oleh banyak pemikir yang ditunjuk istilah itu. Para pendiri Jaringan Islam Liberal (JIL) mengadopsi namanya dari sebuah antologi teks berpengaruh tulisan para pemikir Muslim modern dengan

beragam posisi intelektual (Kurzman 1998). Mereka juga telah mempertahankan liberalisme politik dan ekonomi, yang beberapa bagiannya tidak dapat dipisahkan dari liberalisme agama. Yang lain, yang mungkin punya kesamaan pandangan agama dengan JIL, akan keberatan dengan istilah "Islam liberal" justru karena asosiasinya dengan neoliberalisme. Kaum konservatif cenderung memanfaatkan istilah "liberal" untuk memberi label negatif terhadap pelbagai pemikiran agama, menyamaratakannya dengan rasionalisme dan ireligiusitas (ketidakberagamaan).

Istilah "neo-modernis"—yang digunakan oleh sarjana Australia Greg Barton untuk menggambarkan pemikiran Nurcholish Madjid dan teman-temannya (Barton 1995, 1997)— tidak mengandung kesamaan makna ihwal kebijakan ekonomi dan politik, dan memang cocok untuk mereka yang, seperti Nurcholish, terpengaruh oleh Fazlur Rahman, tetapi tidak cocok untuk pemikir seperti Abdurrahman Wahid, yang akar intelektualnya lebih jauh tertanam di sisi tradisionalis ketimbang di sisi reformis pada spektrum yang sama. Beberapa yang menolak label "liberal" lebih suka menyebut pandangan mereka "progresif" atau "Islam emansipatoris", karena penekanan mereka pada hak asasi manusia (terutama hak perempuan dan kaum minoritas) serta pada pemberdayaan kaum lemah dan tertindas. Sejumlah istilah lain telah diajukan tetapi tak satu pun yang diterima secara luas. Saya menyebut "liberal dan progresif" untuk mengacu kepada semua pemikir dan aktivis yang mengemukakan penafsiran nonliteral atas konsep-konsep Islam.

Istilah "konservatif" mengacu kepada beragam aliran yang menampik semua penafsiran yang modern, liberal, atau progresif atas ajaran Islam, dan berpegang teguh pada doktrin dan doktrin sosial yang sudah mapan. Konservatif cenderung terkenal akan keberatannya terhadap gagasan kesamaan gender dan penentangan terhadap kekuasaan, dan pendekatan hermeneutika modern atas teks-teks agama. Ada unsur konservatif di kubu tradisionalis dan

reformis (misalnya di Nahdlatul Ulama dan di Muhammadiyah), sebagaimana ada unsur liberal dan progresif di kedua kubu.

Yang saya maksud dengan "fundamentalis" adalah aliran yang memusatkan diri pada sumber-sumber tertulis utama Islam, seperti Al-Quran dan hadis, dan berpegang teguh pada pembacaan yang literal dan ketat. Mereka tampak punya beberapa kesamaan pandangan dengan sebagian besar kubu konservatif, seperti penolakan pada hermeneutika dan wacana berbasis hak, tetapi mereka bisa bentrok dengan kubu konservatif mengenai praktik-praktik yang tidak punya dasar rujukan teks yang kuat. Akhirnya, istilah "Islamis" merujuk kepada gerakan-gerakan yang memandang Islam sebagai sebuah sistem politik dan berjuang mendirikan negara Islam.

KEPUSTAKAAN

Barton, Greg. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual `Ulamâ: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought". Studia Islamika 4, no. 1 (1997): 29–81.

Barton, Gregory James. "The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980". Tesis doktor. Clayton: Monash University, 1995.

Bruinessen, Martin van. "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia". In Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts, disunting oleh Ingrid Wessel. Hamburg: Abera-Verlag, 1996. Tersedia daring di <http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen_State_Islam_or_Islamic_State.pdf>.

———. "Post-Soeharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization". Dalam Indonesia in Transition: Rethinking "Civil Society", "Region" and "Crisis", disunting oleh Hanneman Samuel and Henk Schulte Nordholt. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

———. "Arabisering van de Indonesische Islam?" ZemZem, Tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en Islam 2, no. 1 (2006): 73–84.

———. "Ansor". Encyclopaedia of Islam, Edisi ketiga, Bagian 2. Leiden: Brill, 2007.

———. “New Leadership, New Policies? The Nahdlatul Ulama Congress in Makassar”. Inside Indonesia 101, July–September 2010. Daring di <www.insideindonesia.org/>.

———. “What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia”. Kertas kerja. Singapura: S. Rajaratnam School of International Studies, 2011.

———. “Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalisation”. Dalam Muslim Responses to Globalization in Southeast Asia, disunting oleh Ken Miichi dan Omar Farouk Bajunid. Akan terbit.

Bush, Robin. “Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?” Dalam Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia, disunting oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Cribb, Robert, ed. The Indonesian Killings 1965–1966: Studies from Java and Bali.

Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University, 1990.

Crouch, Melissa. “Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyah: Origins and Implications”. Islam, Syari’ah and Governance Background Paper Series. Melbourne: Centre for Islamic Law and Society, University of Melbourne, 2009.

Gillespie, Piers. “Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism”. Journal of Islamic Studies 18, no. 2 (2007): 202–40.

Hasan, Noorhaidi. Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program, 2006.

Klinken, Gerry van. “New Actors, New Identities: Post-Suharto Ethnic Violence in Indonesia”. Dalam Violent Internal Conflicts in Asia Pacific: Histories, Political Economies, and Policies, Disunting oleh Dewi Fortuna Anwar. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

———.Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars. London: Routledge, 2007.

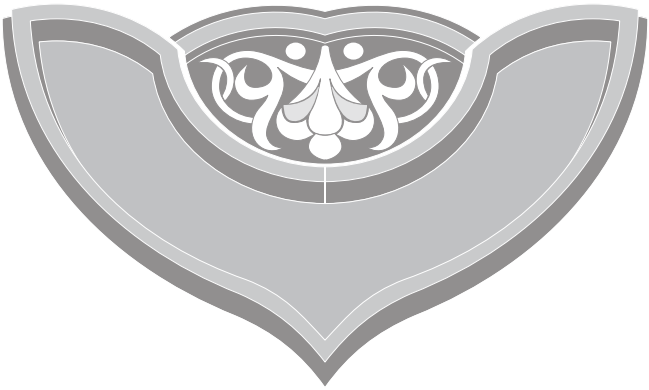
Kurzman, Charles, ed. Liberal Islam: A Source Book. New York: Oxford University Press, 1998. Diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi Wacana Islam Liberal. Jakarta: Paramadina, 2001.

Moosa, Ebrahim. Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-hak Perempuan di dalam Hukum Islam. Jakarta: International Center for Islam and Pluralism (ICIP), 2004.

Mujani, Saiful dan R. William Liddle. "Indonesia's Approaching Elections: Politics, Islam, and Public Opinion". Journal of Democracy 15, no. 1 (2004): 109–23.

Mujiburrahman. Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Tersedia daring di <http://igitur-archive.library.uu.nl/dissertations/2006-0915-201013/index.htm>.

Safi, Omid, ed. Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism. Oxford: Oneworld, 2003.



2

SELAYANG PANDANG ORGANISASI, SERIKAT, DAN GERAKAN MUSLIM DI INDONESIA

Martin van Bruinessen

ORGANISASI ISLAM REFORMIS DAN TRADISIONALIS DAN ORGANISASI BESAR YANG MEWAKILINYA

Islam Indonesia ditandai dengan luar biasa tingginya taraf pengorganisasian. Dua organisasi Muslim terbesar, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), yang telah lama mendominasi kehidupan sosial dan kegiatan pendidikan di Indonesia, barangkali merupakan organisasi terbesar dan paling kompleks di seluruh dunia Muslim. Klaim bahwa mereka mewakili puluhan juta Muslim Indonesia didukung oleh sebuah survei baru-baru ini yang menunjukkan bahwa, hingga kadar tertentu, 12 persen dari Muslim Indonesia mendu-

kung Muhammadiyah, dan 42 persennya mendukung NU. Yang menyatakan dukungan kuat pada dua organisasi ini, masing-masing mencapai 4 dan 17 persen, atau hingga 9 dan 38 juta pendukung (Mujani dan Liddle 2004). Jumlah anggota yang resmi terdaftar dan membayar iuran tentu lebih kecil lagi, tetapi dua perserikatan ini telah mencapai derajat penetrasi sosial yang tidak terbandingkan di dunia Muslim. Perserikatan ini dijalankan oleh pemimpin pusat yang dipilih di tingkat nasional, provinsi, kabupaten, dan kecamatan, dan keduanya punya sayap tersendiri untuk perempuan serta pemuda dan pelajar yang memiliki struktur yang sejajar. Organisasi-organisasi ini memberikan aneka jenis layanan kepada konstituennya—mulai dari pendidikan, layanan kesehatan, amal, sampai konsultasi keagamaan dan penentuan awal dan akhir Ramadan.

Islam di Indonesia telah lazim dibedakan menjadi dua arus utama, yaitu yang disebut "modernis" (atau "reformis") dan "tradisionalis". Yang paling mencolok adalah Muhammadiyah dan NU, meski tentu bukan cuma mereka yang mewakili dua arus ini. Arus modernis/reformis terdiri dari semua gerakan yang berupaya memperbarui kehidupan beragama dengan cara membersihkan mereka dari takhayul, mengekor generasi sebelumnya (taklid), dan kepercayaan atau praktik yang tidak didukung dengan rujukan kitab yang kuat dan autentik. Praktik terakhir ini terutama mencakup hubungan dengan dunia gaib, perantaraan wali, dan aneka jenis sihir. Cara ibadah kaum reformis cenderung lebih sederhana, tanpa pembacaan wirid tertentu dan doa yang berlebih-lebihan yang menjadi ciri ibadah arus tradisionalis. Teks rujukan yang paling otoritatif bagi mereka adalah, setidak-tidaknya dalam teori, Al-Quran dan hadis, bukan teks-teks fikih klasik atau tasawuf yang dipelajari oleh ulama tradisional. Menolak tradisi pelajaran Islam pramodern, modernis Muslim Indonesia tidak hanya menyeru untuk kembali kepada Al-Quran dan hadis, tetapi juga bersikeras pada penafsiran yang rasional atas teks-teks sumber ini, dengan mempertimbangkan kebutuhan saat sekarang

dan kesesuaian dengan sains modern. Namun, kebanyakan reformis kontemporer khawatir bahwa terlalu banyaknya rasionalisme dan kontekstualisme—dan perkembangan ini menjadi satu aspek yang dibahas dalam buku ini—justru berarti pergeseran dari pembacaan modern rasionalistik menuju pembacaan teks yang lebih harfiah dan pembaruan puritan.[1] Dalam soal pendidikan, reformis umumnya lebih menyukai sekolah modern bergaya Barat untuk putra-putri mereka ketimbang pendidikan pesantren Islam tradisional (hal ini sekaligus mencerminkan fakta bahwa reformis umumnya adalah fenomena kelas menengah perkotaan).

Tradisionalis menghargai peringatan Maulud Nabi, zikir berjemaah, atau membaca syair-syair pujian untuk Nabi, peringatan wafatnya guru atau orang saleh yang dihormati (khaul), ziarah ke makam wali dan makam-makam lain, dan seterusnya. Mereka cenderung lebih toleran terhadap penggabungan budaya lokal dalam kehidupan keberagamaan mereka. Para ulama amat dihormati dan menurut mereka lebih baik mengikuti ulama besar masa lalu ketimbang menggunakan nalar secara mandiri. Kurikulum pesantren, yang menempatkan pengajaran teks-teks Arab klasik dengan penekanan kuat pada fikih pada posisi sentral, menjadi bentuk pendidikan yang paling disukai. Penyebutan diri yang disukai adalah Ahlus Sunnah wal Jama`ah.[2]

1 Istilah "Modernisme Islam" atau "Islam modernis" biasanya merujuk pada gerakan-ge - akan yang secara tegas mengupayakan penyesuaian antara Islam dan modernitas, dengan penekanan pada rasionalitas dan kompatibilitas dengan ilmu pengetahuan modern (lihat Kurzman 2002, Masud 2009). Di Indonesia istilah ini sering digunakan untuk merujuk kepada gerakan reformis secara lebih luas, termasuk yang menolak aspek utama modernitas yang lebih mendukung pembacaan yang lebih literal atas teks-teks kitab suci. Atau, kadang yang dipakai adalah istilah, "pembaharuan". Yang memelopori tinjauan tentang gerakan reformis Islam Indonesia adalah disertasi Deliar Noer (1973), yang menekankan pada aspek modern dan modernis. Pijper (1977) menulis sebuah studi yang sangat mendalam, dengan potret yang simpatik tentang reformis terkemuka (yang penulis kenal secara pribadi) sebagai manusia modern dan rasional. Peacock (1978a, 1978b) menekankan pada dimensi puritan, dan Atjeh (1970) berfokus pada upaya untuk kembali ke Islam murni dari generasi pertama (*salaf*).

2 Untuk refleksi tentang apa sebenarnya tradisi para tradisionalis itu dan seberapa jauh ia dapat menyesuaikan diri dengan perubahan, lihat Bruinessen (1996).

Pada era 1950-an, tampak ada korelasi yang tinggi antara afiliasi keagamaan dan politik, dan Muslim Indonesia tampaknya bisa dibagi baik ke dalam blok "modernis" dan "tradisionalis", di samping kubu lain yang bahkan lebih besar, yakni Muslim "nominal" atau Muslim "sinkretis" alias abangan. Persaingan yang sengit antara partai politik besar pada tahun-tahun itu membuat pembagian ini terlihat lebih meluas dan penting daripada kenyataannya dalam kehidupan sehari-hari: NU sejak tahun 1952 hingga 1973 menjadi salah satu dari dua partai politik Muslim besar, sedangkan partai lainnya, Masyumi, didominasi oleh Muslim "modernis". Dua partai sekuler besar, PNI (Partai Nasionalis Indonesia) dan PKI (Partai Komunis Indonesia) menarik segmen lain dari Muslim abangan. Dalam praktiknya, Islam "tradisionalis" berubah menjadi keyakinan dan praktik Muslim abangan, dan perbedaan antara Islam "modernis" dan "tradisionalis" juga tidak begitu tajam. Lagi pula Masyumi adalah wakil dari serikat-serikat Muslim, yang beberapa di antaranya "tradisionalis" juga dalam orientasi keagamaan.

Setelah era Sukarno yang kental dengan politisasi, Orde Baru adalah periode depolitisasi dan pertumbuhan ekonomi. Perbedaan antara perserikatan "modernis" dan "tradisionalis" menjadi sedikit melonggar, dan sekat pembatas antara Muslim nominal dan Muslim yang ketat mempraktikkan ajarannya menjadi lebih cair, karena meningkatnya jumlah Muslim "tradisionalis" dan abangan pindah ke perkotaan dan mendapat akses ke pendidikan modern.

PERSERIKATAN REFORMIS UTAMA

Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta pada tahun 1912 dan menjadi perserikatan reformis (modernis) pertama di Indonesia. Aktivitas Muhammadiyah yang paling menonjol selama ini adalah di bidang pendidikan dan kerja sosial. Ia telah mendirikan banyak

sekolah, rumah sakit dan panti asuhan, menyerupai misi Kristen. Sekolah-sekolah Muhammadiyah mengutamakan bidang studi modern; pelajaran agama mendapat porsi yang tidak banyak, dan menggunakan teks bahasa Indonesia, bukan teks berbahasa Arab.

Di kalangan Muhammadiyah, wilayah Yogyakarta dan Sumatra Barat dipandang sebagai dua kutub yang bersaing, mencerminkan dua gaya pembaruan. Pendiri Muhammadiyah, Ahmad Dahlan, adalah pejabat keagamaan di Keraton Kesultanan Yogyakarta, dan pemimpin pusat organisasi itu telah lama mencari jalan tengah antara merombak ketatnya praktik keagamaan dan menyesuaikan diri dengan praktik budaya Jawa. Sumatra Barat memiliki tradisi pembaruan yang kuat bahkan sebelum Muhammadiyah muncul, dan cabang-cabang Muhammadiyah di Sumatra cenderung lebih puritan (yakni memberikan penekanan yang lebih kuat pada pemurnian Islam dari praktik-praktik yang tidak didukung oleh Al-Quran dan hadis) daripada cabang-cabang di Jawa.[3]

Di masa kolonial, ada korelasi tertentu antara Muhammadiyah dan kewirausahaan Muslim: pembuat dan pedagang batik di Yogyakarta dan Pekalongan adalah pendukung kuat Muhammadiyah. Setelah kemerdekaan, Muhammadiyah kemudian berubah menjadi perserikatan pegawai negeri sipil (PNS) Muslim, dan kini organisasi ini diliputi dengan etos PNS. Perhatiannya pada dunia pendidikan masih sama: Muhammadiyah masih mengontrol jejaring besar sekolah—mulai SD, SMP, dan SMA, bahkan hingga universitas. Muhammadiyah terwakili dengan kuat di eselon-eselon tinggi di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, dan di periode pasca-Soeharto, Muhammadiyah telah berhasil menguasai kementerian itu dan menanamkan pandangan-pandangannya ke dalam undang-undang.[4]

3 Tentang reformisme Muhammadiyah, lihat Federspiel (1970), Nakamura (1980), Peacock (1978b); tentang Muhammadiyah dan budaya Jawa: Burhani (2005), Nakamura (1983); tentang pembaruan gaya Sumatra dan Muhammadiyah: Hamka (1974).

4 Namun, pada di masa jabatan kedua Susilo Bambang Yudhoyono sebagai presiden, M - hammadiyah kehilangan jabatan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan. Menteri yang menjabat sekarang, Prof. Muhammad Nuh, lebih dekat ke NU.

Perserikatan reformis lain yang didirikan pada waktu yang hampir bersamaan adalah Al Irsyad dan Persis. Ketiganya merupakan pembaru dalam bidang doktrin keagamaan (dalam hal penolakan mereka terhadap ajaran dan praktik yang tidak ada di ajaran Islam yang asli) sekaligus metode pendidikan. Selain ketiganya, ada sejumlah organisasi reformis lainnya yang penting di tingkat regional, yang selebihnya akan kita bicarakan di bawah ini.

Al Irsyad muncul pada tahun 1913 dari kalangan komunitas Arab Indonesia, setelah konflik antara para sayyid—yang mengaku sebagai keturunan Nabi, yang atas dasar karisma yang diturunkan itu menyatakan berhak atas keistimewaan-keistimewaan tertentu— dan pemikir progresif yang menyatakan bahwa semua manusia punya kedudukan yang setara. Konflik ini membelah organisasi pendidikan dan kesejahteraan Arab Jamiat Chair (al-Jam`iyya al-Khayriyyah), yang telah dibentuk pada awal tahun 1905. Al Irsyad tetap menjadi perserikatan yang eksklusif bagi etnis Arab non-sayyid, yang amat terpengaruh oleh reformasi Mesir (dan nasionalisme Arab). Ia mendirikan sekolah-sekolah menengah bahasa Arab, dengan menggunakan buku-buku teks dari Mesir. Jamiat Chair, untuk selanjutnya, tetap dalam genggaman kuat kubu sayyid.[5] Al Irsyad pada awalnya mempunyai orientasi yang progresif tetapi kemudian kian menjadi puritan dan konservatif, bergerak mendekati Islam Salafi versi Saudi.

Persis (singkatan dari Persatuan Islam) didirikan pada tahun 1923 oleh sekelompok orang Sumatra berpikiran reformis yang tinggal di Bandung, Jawa Barat, yang dimotori oleh seorang lelaki sederhana keturunan India yang belajar agama secara mandiri, A. Hassan, sebagai pemikir keagamaan yang utama. Di antara semua gerakan pembaruan di Indonesia, inilah gerakan yang paling tidak politis dan paling puritan, memusatkan dirinya pada pemurnian ritual

5 Konflik itu membelah komunitas Arab di Indonesia dan imbasnya di Hadramaut sendiri dibahas di Mobini-Kesheh (1999).

dan keyakinan, sampai pada penyikapan yang jelas pada masalah-masalah sosial ekonomi. Bandung tetap menjadi pusat organisasi ini, dengan sebuah pesantren modernis sebagai lembaga pendidikan terpenting pertamanya. Pusatnya yang kedua kemudian muncul di Jawa Timur, saat Abdul Qadir, putra A. Hassan, menetap di sana. Dia membangun sekolah agama di sana dan mulai menerbitkan jurnal yang berpengaruh, Al-Muslimun, yang menarik khalayak pembaca hingga ke selain anggota Persis.[6]

Persis mewakili versi Salafisme yang lahir dan tumbuh di dalam negeri, menekankan pada kepatuhan yang kuat pada Al-Quran dan hadis, dan tanpa henti melawan keyakinan dan praktik yang kemudian disebut bid'ah. Meski merupakan organisasi yang kecil, ia cukup berpengaruh karena pemikir utamanya dihormati oleh para reformasi yang lain. Anggotanya yang paling terkenal sekaligus yang paling berpengaruh adalah Mohamad Natsir, yang semasa perjuangan kemerdekaan bergabung dengan Partai Masyumi dan menjadi pemimpinnya yang terkemuka.

Sebuah jenis perserikatan yang amat berbeda dari lainnya, yang terang-terangan lebih politis ketimbang yang lain, adalah Sarekat Islam (SI). Didirikan pada tahun 1912 sebagai perserikatan pedagang pribumi untuk melindungi kepentingan-bersama dalam persaingan mereka dengan pedagang Tionghoa, ia segera tumbuh menjadi perserikatan nasionalis Muslim, yang menarik pengikut dari pelbagai wakil penduduk pribumi. Sekitar tahun 1920, beberapa cabang memiliki anggota dari kelas pekerja (Semarang) atau dari petani (Solo) dan terhanyut untuk membentuk komunis Muslim, yang berimbas pada terpecahnya organisasi ini menjadi SI "Merah" dan SI "Putih"—yang disebut terakhir ini dilindungi oleh pemerintah kolonial, sedangkan yang disebut di muka ditekan.[7] Sarekat Islam

6 Studi terbaik tentang Persis adalah Federspiel (2001). Pijper (1977) memuat potret yang simpatik mengenai A. Hassan. Lihat juga Anshari dan Mughni (1985).

7 Tentang tahun-tahun Sarekat Islam yang bergolak, lihat Shiraishi (1990) dan Elson (2009); tentang Sarekat Islam "merah" dan pemberontakan komunis Muslim di Banten, lihat Wil-

sebenarnya bukanlah gerakan reformis Muslim, tetapi merupakan gerakan massa modern pertama di Indonesia dan menjadi salah satu partai politik pertama di Indonesia (Partai Sarekat Islam, dan sejak tahun 1929 dan seterusnya, berubah nama menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia, PSII). PSII punya pengaruh yang bertahan lama terhadap agenda sosial dan politik gerakan-gerakan lain. Ia kehilangan pengaruhnya yang mengesankan itu pada tahun 1930-an tetapi masih bertahan memasuki masa kemerdekaan, hingga akhirnya dilebur secara paksa bersama partai-partai Muslim lainnya ke dalam PPP pada tahun 1973.

PERSERIKATAN ISLAM TRADISIONALIS DAN NAHDLATUL ULAMA

Nahdlatul Ulama (NU) didirikan pada tahun 1926, atau satu setengah dekade setelah perserikatan reformis terbentuk. Ia lahir terutama untuk merespons ancaman nyata yang dibawa gerakan reformis terhadap praktik keagamaan tradisional seperti mengunjungi makam wali dan pelbagai praktik pemujaan. Penghapusan kekhalifahan oleh Mustafa Kemal (Ataturk) pada tahun 1924 dan penaklukan Mekah oleh Abd al-Aziz ibn Saud pada tahun yang sama menjadi pemicu penting: para pendiri NU telah bertahun-tahun mengejar pendidikan Islam tradisional di Mekah, dan mereka amat fokus pada perkembangan di Timur Tengah. Menganut Kemalisme, Turki menghapus sekolah Islam tradisional (madrasah), melarang tarekat sufi, menutup makam-makam wali; di tanah Arab yang didominasi Dinasti Saudi, makam-makam suci diratakan dengan tanah dan praktik pemujaan tradisional dilarang. Sebab itu, ada kekhawatiran serius bahwa pemberantasan praktik Islam tradisional dan penghapusan kurikulum juga bakal terjadi di Indonesia.

liams (1990).

Pembentukan perserikatan formal itu sendiri sebenarnya merupakan respons yang modern, yang tidak terjadi dengan sendirinya pada Muslim tradisional, karena hal itu terkait dengan kekuasaan kolonial. Serikat formal memerlukan aturan-aturan yang harus sesuai dengan peraturan Belanda, dan harus ditandatangani di depan notaris. Setelah ulama Jawa yang paling senior di kala itu, Hasyim Asy'ari, sampai pada kesimpulan bahwa dalam keadaan seperti itu, bidah semacam itu dibolehkan, barulah para koleganya berani mengambil langkah yang sama. Nama yang dipilih untuk perserikatan ini—Nahdlatul Ulama adalah frasa Arab yang berarti "kebangkitan ulama"—mengingatkan kita pada gerakan modernisasi kebudayaan di negeri-negeri Arab yang dikenal sebagai al-Nahdah—menandakan adanya kesadaran para pendiri bahwa waktu telah berubah.

Para pendiri NU adalah ulama dan pedagang (banyak yang sekaligus keduanya), dan perserikatan ini telah sejak awal erat dikaitkan dengan pesantren dan kiai-kiai karismatik yang memimpinnya. Yang menjadi konstituen utama NU adalah pesantren-pesantren besar di Jawa Timur dan Jawa Tengah, masyarakat perkotaan yang mereka layani, dan para pebisnis lokal yang punya hubungan timbal balik dengan para kiai. NU menetapkan identitas keagamaannya melalui salah satu unsur inti dalam kurikulum pesantren tradisional: ketetapan hukum Islam (fikih) yang mengambil satu dari empat mazhab, teologi Asy`ariyah, dan sufisme ortodoks Ghazali—unsur-unsur yang ingin diganti oleh reformis puritan dengan penyandaran kepada Al-Quran dan hadis saja.[8] Namun, hubungan antara NU dan pesantren amat berbeda dengan hubungan Muhammadiyah dan sekolah-sekolahnya. Bila Muhammadiyah mengendalikan sekolah-sekolah modern mereka, NU tidak punya kewenangan yang setara atas pesantren,

8 Dari empat mazhab Sunni (Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hambali), hanya mazhab Syafii yang secara tradisional hadir di Indonesia. Secara teoretis, mengenal ketiga mazhab yang lain akan memungkinkan bertambahnya fleksibilitas. Teologi Ash`ari mencari keseimbangan antara rasionalisme filsafat dan penafsiran literal atas wahyu, yang dua-duanya ia tolak. Adopsi atas mistisisme Al-Ghazali berarti menolak gerakan mistis yang menyatakan penyatuan dasar antara Tuhan dengan manusia.

karena pesantren itu milik kiai.[9] Kiai punya kekuatan-mengontrol tertentu yang tidak akan terpikirkan oleh seorang kepala sekolah di Muhammadiyah.

NU awalnya didirikan sebagai perkumpulan kiai, maka ketika kemudian dia berkembang menjadi organisasi yang punya massa pengikut, sang kiai tetap menjadi kaum elite di organisasi itu. Ini bisa kita lihat dari struktur kepemimpinannya, yang menempatkan semua tingkat eksekutif (Tanfidziyah), paling tidak secara nominal, ada di bawah dewan keagamaan (Syuriah), yang hanya diisi oleh para kiai. Maka, tak mengejutkan bila Tanfidziyah cenderung lebih pragmatis daripada Syuriah dan lebih terlibat dalam perpolitikan dan hubungan dengan para pelaku sosial dan politik, tetapi kiai kerap dapat menggunakan tekanan besar kepada Tanfidziyah. Keputusan kebijakan penting diambil dalam musyawarah nasional (munas), di mana kiai memegang pengaruh yang lebih besar ketimbang lainnya, meskipun jumlah mereka kalah besar dengan jumlah anggota.

NU menjadi partai politik setelah Indonesia mencapai kemerdekaan. Pada pemilihan anggota parlemen tahun 1955, NU berhasil menjadi partai terbesar ketiga dengan perolehan suara 18.5 persen. Keluwesan para pemimpinnya membuat organisasi ini bertahan melewati tahun-tahun Demokrasi Terpimpin di bawah Sukarno, dan peralihan era Orde Baru di bawah Soeharto. Tahun 1973, rezim Soeharto memaksa semua partai Islam untuk bergabung menjadi satu ke dalam PPP (Partai Persatuan Pembangunan), dan hilanglah NU sebagai partai politik independen (meski anggotanya tetap menjadi kelompok yang menonjol di PPP). Penggabungan itu, bagaimanapun, berdampak pada keberadaan NU sebagai perkumpulan keagamaan dan pendidikan. Sedekade kemudian, pada tahun 1984, NU memutuskan menarik diri sepenuhnya dari partai politik, memutus hubungan istimewanya dengan PPP, dan melarang anggotanya memegang jabatan ganda di NU dan di partai politik.

9 Tentang pesantren, lihat Bruinessen (2008).

Keputusan ini terjadi bersamaan dengan naiknya Abdurrahman Wahid sebagai ketua Tanfidziyah; ia memegang jabatan ini selama tiga periode (1984–1999). Selama periode itu, dia tumbuh menjadi salah satu warga sipil paling berpengaruh di Indonesia, seorang lawan bagi otoritarianisme Soeharto dan sekaligus lawan bagi Islam politis. Segera setelah rezim Soeharto runtuh, Abdurrahman Wahid sendiri malah mendirikan partai politik yang ia maksudkan sebagai kendaraan bagi NU dan ambisi pribadinya, PKB (Partai Kebangkitan Bangsa). Namun, tetap ada pemisahan formal antara NU dan partai-partai politik.

NU merupakan organisasi nasional sejati. Cabang-cabang aktifnya ada di semua provinsi (bahkan termasuk Papua) meski provinsi satu dengan lainnya punya perbedaan kekuatan yang signifikan. Pusatnya tetap di Jawa Timur, diikuti Jawa Tengah. Di luar Jawa, Sumatra Utara (lebih tepatnya, kelompok etnis Batak Mandailing) dan Kalimantan Selatan (Banjar) menjadi dua daerah terkuat NU.[10]

PERSERIKATAN MUSLIM YANG BERKEDUDUKAN DI DAERAH

Di samping organisasi besar dan nasional ini, ada sejumlah perhimpunan lain yang dampaknya tetap besar bagi daerah dan kelompok etnis tertentu.

Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) mempunyai kaitan kuat dengan kelompok etnis Minangkabau di Sumatera Barat. Perti didirikan oleh guru-guru di sekolah Islam tradisional (surau dan madrasah, mirip dengan pesantren di Jawa). Orang Minang telah bermigrasi ke segala penjuru nusantara, dan kita bisa menemukan cabang Perti di daerah mana pun yang jumlah orang Minangnya

10 Studi penting tentang NU: Feillard (1995), Barton dan Fealy (1996), Kadir (2000), Bush (2009), Bruinessen (1994).

signifikan. Dalam soal ortodoksi keagamaan, Perti barangkali lebih konservatif daripada NU.

Pada masa Kemerdekaan, Perti mendeklarasikan diri menjadi partai politik (menjadikannya kelompok pertama yang meninggalkan Masyumi, organisasi payungnya). Pada awal tahun 19560-an, Perti diangggap agak "kekiri-kirian"; pemimpinnya bersedia bekerja sama dengan Demokrasi Terpimpinnya Sukarno dan menjalin hubungan yang baik dengan Partai Komunis. Inilah yang membuatnya mengalami kesulitan pada awal periode Soeharto. Saat semua partai Islam diperintahkan bergabung ke dalam PPP, satu faksi Perti melakukannya; faksi lainnya memutuskan bergabung ke Golkar, dan tetap menjadi komponen tersendiri di sana dengan nama Tarbiyah Islamiyah.

Ada tiga perhimpunan regional tradisionalis yang layak disebut di sini: al-Washliyah di Sumatra Utara, yang memiliki kaitan erat dengan kelompok etnis Batak Mandailing; al-Khairat di Tengah Sulawesi; dan Persatuan Umat Islam (PUI) di Jawa Barat. Perhimpunan ini memperkenalkan pembaruan dalam metode pendidikan tetapi mereka tetap tradisionalis dalam hal doktrin dan ritual.

Wilayah lain dengan organisasi kedaerahan yang kuat dan berpandangan keagamaan reformis (di samping Persis di Jawa Barat, yang tidak secara khusus dikaitkan dengan provinsi ini maupun dengan kelompok etnis Sunda) adalah Aceh, di mana PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh), yang amat terlibat dalam upaya pembersihan Islam dari penambahan-penambahan ajaran lokal, telah lama menjadi organisasi paling berpengaruh. Pada tahun 1950-an, PUSA menyuplai pemimpin-pemimpin inti untuk gerakan Darul Islam di Aceh (Siegel 1969). Organisasi tradisionalis Perti juga mendapatkan pengikut yang berarti di Aceh, tetapi hanya terbatas di wilayah dengan pengaruh Minangkabau yang kuat.

Sebuah serikat Muslim yang berbeda tetapi penting adalah PITI (Persatuan Islam Tionghwa Indonesia). Sejak jatuhnya rezim Orde Baru, PITI telah mengadopsi dan menyelenggarakan perayaan Muslim yang menarik perhatian dengan sentuhan budaya Tionghoa. Perhimpunan sebelumnya, BAKOM-PKB (Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa), telah menyebarkan anjuran bagi keturunan Tionghoa di Indonesia untuk berpindah agama sebagai cara untuk diterima secara penuh sebagai warga negara Indonesia, dan mendukung asimilasi budaya.[11]

DI BALIK MODERNISME DAN TRADISIONALISME

Dikotomi modernis-tradisionalis, meski masih sering dipakai sebagai sebutan penyingkat oleh para pelakunya, tidak memasukkan sejumlah perkembangan penting pada dekade-dekade terakhir. Di sisi lain, sementara arus tradisionalis telah mulai mengadopsi banyak wacana dari reformis-reformis generasi terdahulu, perserikatan reformis seperti Muhammadiyah justru kehilangan ciri modernis dan inovatif mereka dan menjadi lebih konservatif. Pada tahun 1980-an dan 1990-an, tampaknya ada gejolak intelektual yang lebih besar di NU, refleksi kritis tentang tradisi, ketimbang refleksi tentang pembaruan di Muhammadiyah.

Lebih penting lagi, ada tren baru yang tidak bisa dimasukkan ke dalam arus utama reformis atau tradisionalis tetapi tampaknya melampaui keduanya. Salah satunya yang terpenting adalah, gerakan pembaruan pemikiran Islam pada tahun 1980-an dan 1990-an yang terutama dipimpin oleh mantan ketua mahasiswa Nurcholish Madjid yang kemudian mendapat dukungan penting dari Abdurrahman Wahid. Gerakan ini mengambil ilham dari modernisme pada awal

11 Tentang Muslim Tionghoa di Indonesia dan peran PITI dan organisasi lain, lihat Chiou (2012).

abad ke-20, tetapi tetap kritis terhadap reformisme Indonesia yang telah mapan maupun terhadap pemikiran tradisionalis konservatif, dan menampakkan apresiasi yang besar terhadap dimensi intelektual dari tradisi-tradisi Islam yang telah ditolak oleh kaum modernis sebelumnya. Gerakan ini akan kita bicarakan di bawah ini, di bagian yang menyoroti intelektual Muslim.

Kampus-kampus universitas juga merupakan tempat berbiak bagi jenis gerakan Islam yang sepenuhnya baru ini, dikelola seperti studi klub Islam setengah rahasia pada tahun 1980-an dan 1990-an, dan muncul di hadapan publik setelah jatuhnya rezim Soeharto sebagai gerakan Islam lintasnegara cabang Indonesia. Salah satu dari jaringan studi klub Islam ini kadang disebut gerakan Tarbiyah, yang tampaknya merupakan versi Indonesia dari Ikhwanul Muslimin dan yang kemudian mendirikan partai politik PK (Partai Keadilan) dan penerusnya PKS (Partai Keadilan Sejahtera). Jaringan lainnya adalah Hizbut Tahrir. Sebuah gerakan yang mempunyai karakter sedikit berbeda dan kurang terorganisasi adalah gerakan Salafi. Ketiga gerakan ini telah, dengan cara yang berbeda, menjadi penantang utama bagi NU dan Muhammadiyah. Mereka telah membuat gebrakan penting di tengah massa pendukung kedua organisasi besar ini dan menantang kontrol mereka atas masjid, sekolah, dan lembaga lainnya.

Perbedaan utama antara ketiga gerakan ini dengan semua gerakan dan organisasi sebelumnya adalah karakter mereka yang lintasnegara. Muhammadiyah dan NU adalah organisasi nasional, dalam arti dikelola secara nasional tetapi juga menjadi bagian dari gerakan perjuangan kemerdekaan dan mendukung gagasan Indonesia sebagai sebuah bangsa. Gerakan Hizbut Tahrir dan Salafi menolak pandangan bahwa negara Indonesia merupakan entitas yang sah. Mereka menaati otoritas yang berbasis di luar Indonesia. Gerakan Tarbiyah juga berutang kesetiaan kepada otoritas yang berbasis di Timur Tengah. PKS kini mungkin telah menetapkan keputusan

strategisnya sendiri, tetapi secara teratur masih berkomunikasi dengan Ikhwanul Muslimin cabang negara lain.

ISLAM RESMI: MAJELIS ULAMA INDONESIA

Majelis Ulama Indonesia dibentuk pada tahun 1975 oleh pemerintahan Soeharto untuk menjadi jembatan bagi pemerintah dengan masyarakat Muslim, memberikan nasihat kepada pemerintah dalam soal-soal yang sensitif dan menjelaskan kebijakan pemerintah dalam bahasa yang bisa diterima para pemeluk agama Islam. Anggotanya ditarik dari pelbagai organisasi Muslim untuk mewakili semua pandangan arus utama, tetapi mereka dipilih oleh pemerintah dan tidak bertanggung jawab kepada organisasi asal mereka. Setelah keruntuhan era Orde Baru, MUI mencoba mengubah dirinya dari semula semi-pemerintah menuju organisasi masyarakat sipil dengan munas yang teratur, di mana pemimpin dipilih dan kebijakan penting dirundingkan. MUI merekrut wakil-wakil dari pelbagai aliran Islam politis, yang tidak mendapat tempat selama periode Soeharto. Majelis ini melakukan beberapa prakarsa yang dirancang untuk memberinya peran yang lebih aktif dalam pengislaman masyarakat (lihat sumbangan Ichwan di buku ini).

PARTAI POLITIK MUSLIM

Setelah periode di mana semua perwakilan politik Muslim yang legal diringkas menjadi satu partai politik yang bahkan tidak terang-terangan mengklaim sebagai partai Islam, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), runtuhnya rezim Soeharto memungkinkan munculnya aneka partai baru yang secara spesifik ingin menarik segmen pemilih Muslim. Hingga taraf tertentu, situasi tahun 2000-an mengingatkan orang pada medan politik periode demokrasi liberal era 1950-an, meski ada juga fenomena yang sepenuhnya baru, terutama

munculnya partai islamis PKS dengan kadernya yang terlatih baik dan ideologi islamis yang tegas.

Pada tahun 1950-an, ada empat partai politik Islam besar. Masyumi dan NU, yang berturut-turut mengumpulkan 21 dan 18,5 persen suara nasional pada pemilu 1955, adalah yang terbesar; PSII (Partai Syarikat Islam Indonesia), dengan perolehan suara 2,9 persen, dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), dengan perolehan suara 1,3 persen, sebagai yang kecil. Di luar dua partai yang legal ini, ada pula gerakan pemberontak Darul Islam, yang tidak mau mengakui negara sekuler Republik Indonesia dan telah memproklamasikan berdirinya Negara Islam Indonesia (NII), dengan sayap militernya, Tentara Islam Indonesia (TII). Darul Islam terus bertahan sebagai gerakan bawah tanah di sepanjang periode kepemimpinan Soeharto dan muncul kembali dalam pelbagai bentuk pada tahun 2000-an.

MASYUMI

Keberadaan Partai Masyumi tak bisa dilepaskan dari adanya tentara pendudukan Jepang yang berupaya menyatukan semua kelompok dan perserikatan Muslim ke dalam satu front anti-imperialis dengan nama itu.[12] Pada masa perjuangan kemerdekaan, Masyumi barangkali partai politik terkuat. Pada awal tahun 1950-an, perserikatan tradisionalis Perti dan NU melepaskan diri Masyumi untuk menjadi partai yang berdiri sendiri. Sejak saat itu, Masyumi lebih kencang dihubung-hubungkan dengan Islam reformis, meski beberapa kelompok tradisionalis lebih suka berafiliasi dengan Masyumi. Dalam debat tentang Undang-Undang Dasar (UUD) Indonesia, politisi Masyumi amat mendukung "Piagam Jakarta", sebuah rumusan yang dibuat untuk memasukkan syariah ke dalam Pembukaan UUD (tetapi selalu

12 Masyumi adalah singkatan dari Majelis Syura Muslimin Indonesia. Tentang asal mula Masy - mi, lihat Benda (1958), hh. 150–68.

ditolak oleh mayoritas di parlemen).[13] Namun, di luar itu, partai ini menganut nilai-nilai demokrasi liberal Barat dan kebijakan ekonomi liberal. Justru karena soal inilah partai ini berkali-kali berbenturan dengan Sukarno. Masyumi dan elite sekuler kecil dari partai PSI (Partai Sosialisme Indonesia) bersatu dalam menentang Demokrasi Terpimpin Sukarno, sampai beberapa anggotanya ikut berperan dalam pemberontakan daerah melawan Sukarno.

Kedua partai itu secara resmi dibubarkan pada tahun 1960 dan tak pernah secara resmi dihidupkan kembali. Tahun 1965, perhimpunan pelajar dan intelektual yang berkaitan dengan kedua partai ini memainkan peran utama dalam terusirnya Orde Lama. PSI menyuplai teknokrat yang menjalankan kebijakan ekonomi liberal Orde Baru. Namun, Soeharto tidak pernah memercayai politisi-politisi terkemuka Masyumi; partai ini tetap dilarang, dan ia pastikan bahwa para pemimpinnya tidak punya peran di semua formasi politik baru. Para pemimpin terkemukanya, diketuai Mohamad Natsir, berbalik menjauh dari partai politik dan beraktif di dakwah sebagai upaya mengubah masyarakat dan sistem politik dari bawah. Mereka mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), yang nantinya berimbas besar dalam mengubah wacana keislaman di Indonesia.

Beberapa politisi tingkat menengah tetap dibolehkan memberikan andil dalam perpolitikan di bawah Orde Baru. Beberapa bergabung ke dalam partai politik baru yang dibentuk untuk menampung pendukung lama Masyumi (tetapi tak pernah meraih legitimasi yang pernah Masyumi nikmati sebelumnya), yaitu Muslimin Indonesia atau Parmusi. Yang lainnya memutuskan untuk bergabung dengan mesin politik pemerintah, Golkar. Selama tahun 1960-an dan 1970-an, Islam yang ketat tetap menjadi arus minoritas di Golkar, dan banyak yang memandangnya sebagai indikasi kuatnya unsur abangan, tetapi secara perlahan anggota yang berlatar belakang Masyumi berhasil

13 Partai Muslim lain juga menyepakati Piagam Jakarta, namun gabungan partai Islam itu tetap saja minoritas dalam parlemen.Tentang debat ini, lihat Boland (1971).

"menghijaukan" partai ini sampai pada tarafnya sekarang yang diliputi dengan etos Muslim yang ketat.

Menjelang berakhirnya Orde Baru, dan pengunduran diri Soeharto, ada beberapa upaya serius untuk mendirikan kembali Masyumi sebagai partai politik. Yang tampaknya paling mampu melakukannya adalah Partai Bulan Bintang (PBB), yang namanya diambil dari lambang Masyumi dan lembaga-lembaga afiliasinya. PBB berusaha menarik semua yang tetap loyal pada peninggalan Masyumi; namun perolehan suaranya amat buruk di pemilu, hanya menang 1,9 persen pada tahun 1999, naik menjadi 2,6 persen pada tahun 2004 dan anjlok lagi ke angka 1,8 persen pada tahun 2009.

NAHDLATUL ULAMA

Berawal sebagai perserikatan sarjana dan guru Islam (ulama), NU memisahkan diri dari Masyumi pada tahun 1952 dan menjadi partai politik. NU sampai terkejut dengan keberhasilannya sendiri pada pemilu tahun 1955, sampai ia harus merekrut orang-orang yang kompeten dari luar lingkarannya sendiri untuk mengisi semua kursi di parlemen yang sudah ia dapatkan. Tidak seperti Masyumi, NU mau bekerja sama dengan Demokrasi Terpimpin Sukarno (meski beberapa pemimpinnya tidak setuju, dan bersama dengan wakil dari partai-partai lain dan beberapa anggota militer membentuk oposisi Liga Demokrasi, yang segera dilarang oleh Sukarno). Hampir sepanjang periode Orde Lama, NU menguasai Departemen Agama. Ia kehilangan posisi ini pada periode pertama pemerintahan Orde Baru (1972) dan tak pernah mendapatkannya lagi sepanjang Orde Baru.

Pada tahun 1973, NU dipaksa bergabung dengan partai Muslim lainnya (Parmusi, PSII dan Perti) ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Pada tahun 1985, munas lima tahunan NU memutuskan untuk keluar dari PPP sekaligus menarik diri dari perpolitikan formal, kembali ke status awalnya (khittah) sebagai perserikatan keagamaan

yang apolitis. Anggotanya secara individu bebas untuk aktif dalam partai pilihan mereka, tetapi tak diperbolehkan memegang jabatan rangkap baik di partai tertentu maupun di organisasi NU.

PARTAI PERSATUAN PEMBANGUNAN (PPP)

Meski didirikan melalui intervensi yang berlebihan dari rezim Orde Baru, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) merupakan satu-satunya partai yang paling mendekati sebuah oposisi resmi, dan militer melakukan apa saja untuk melemahkan suaranya dalam pemilu. PPP memiliki kepentingan politis yang terbatas tetapi ia berjuang demi yang ia pandang sebagai kepentingan mendasar umat Islam: pengakuan lembaga-lembaga pendidikan Islam, peningkatan status pengadilan agama, tiadanya campur tangan terhadap hukum keluarga Islam, dan sebagainya. Setelah rezim Orde Baru tumbang, banyak anggota yang meninggalkannya untuk bergabung dengan partai Islam baru. Kendati ada konflik internal, partai ini berhasil mempertahankan dukungan pengikut setianya. Pada tahun 1999, ia mendapatkan 10,7 persen suara, dan pemimpinnya, Hamzah Haz, menjadi wakil presiden mendampingi Presiden Megawati. Di bawah kepemimpinan penerusnya, Suryadharma Ali (yang kini menjadi Menteri Agama), suara partai ini anjlok dari 8,2 persen pada tahun 2004, lalu turun lagi menjadi 5,3 persen pada tahun 2009.

PARTAI KEBANGKITAN BANGSA (PKB) DAN PARTAI BERBASIS NU LAINNYA

Segera setelah Soeharto jatuh, Abdurahman Wahid mendirikan partai politik baru untuk memenuhi ambisi politik konstituen NU, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). PKB menegaskan tak hendak menjadi partai Islam melainkan menjadi partai yang mewakili seluruh negeri—tetapi hampir semua personelnya berlatang belakang NU.

PKB telah terpecah oleh persaingan antara Abdurrahman Wahid dan banyak mantan rekannya, dan popularitasnya anjlok dengan cepat, dari 12,6 persen suara pada pemilu 1999 menjadi kurang dari 5 persen pada tahun 2009. PKB bukan satu-satunya partai yang mengklaim mewakili konstituensi NU, meski jelas dialah yang terbesar. Partai Kebangkitan Umat (PKU) didirikan oleh paman Wahid yang lebih konservatif, Yusuf Hasyim, dan PNU (Partai Nahdlatul Ummah), yang didirikan oleh kiai Madura yang sama konservatifnya, Syukron Ma'mun, hanya meraih suara yang kecil dalam pemilu.

PARTAI AMANAT NASIONAL (PAN) DAN PARTAI MATAHARI BANGSA (PMB)

Partai yang diidentikkan dengan gerakan reformasi yang menantang Soeharto adalah Partai Amanat Nasional Partai Amanat Nasional (PAN) yang dipimpin Amien Rais. Karena Amien adalah ketua umum Muhammadiyah hingga dia mengundurkan diri untuk memimpin partai barunya, PAN kerap dipandang sebagai partai yang berafiliasi dengan Muhammadiyah, tetapi sebetulnya sejak awal ia merefleksikan koalisi pelangi yang juga mencakup non-Muslim, seperti komite aksi yang mendirikannya, Majelis Amanat Rakyat (MARA). PAN tidak punya agenda keislaman, meski dalam perjalanan waktu, basis sosialnya perlahan mengerucut ke sebagian besar konstituensi Muslim.

Partai buncit yang menambah jajaran partai Islam adalah Partai Matahari Bangsa, yang didirikan pada tahun 2006 oleh anak-anak muda berlatar belakang Muhammadiyah (termasuk mantan ketua Pemuda Muhammadiyah dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah). Mereka bertujuan menciptakan kendaraan politik yang lebih mewakili Muhammadiyah daripada PAN. Namun, pemimpin pusat Muhammadiyah menolak mengakui segala hubungan tertentu antara

partai ini dan Muhammadiyah, dan berkeras bahwa Muhammadiyah tetap non-politis dan tidak mendukung partai tertentu.

PARTAI KEADILAN/ PARTAI KEADILAN SEJAHTERA (PK/PKS)

Barangkali partai Islam terpenting sejak pelarangan partai politik dicabut adalah Partai Keadilan, yang didirikan oleh para aktivis sebuah gerakan mahasiswa Islam semi-rahasia yang mendapat pengaruh kuat dari Ikhwanul Muslimin (dikenal sebagai gerakan Tarbiyah). Bersama PAN, PK-lah partai yang memiliki program yang paling kompleks dan struktur yang paling transparan di antara partai lain yang berebut suara di pemilu pertama pasca-Soeharto. Ia berhasil merebut 1,3 persen suara dan 7 kursi pada tahun 1999. Pada tahun 2004, setelah reorganisasi, karena teknis hukum, sebagai partai baru dengan nama yang telah dimodifikasi menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), ia mendulang lebih dari 7 persen suara dan meraih 45 kursi, memberinya kehadiran yang berarti di parlemen. Terdorong oleh keberhasilan ini, para pemimpinnya menargetkan pertumbuhan yang lebih tinggi pada periode berikutnya—tampaknya dengan mengorbankan standar penerimaan anggota dan kualitas pelatihan kader. Ini membuahkan ketegangan yang meningkat antara pemimpin partai yang "pragmatis" dan pengkritiknya yang berkeras bawah PKS harus tetap menjadi partai Islam garda depan.

PK(S) adalah partai Islam tetapi menganut demokrasi liberal, dan umumnya juga lebih mendukung liberalisme ekonomi. Keaktifan kaum perempuan amat menonjol di partai ini. Pada pemilu 2004, ia menyertakan proporsi kandidat perempuan yang lebih besar daripada kebanyakan partai lain. Ia menarik bagi sebagian kaum menengah terdidik yang secara ideologis bersungguh-sungguh pada Islam politik, tetapi secara umum ia menarik bagi semua yang jenuh

dengan korupsi dan kemandulan yang menjalar di partai-partai lain. PKS melakukan sejumlah kegiatan kesejahteraan sosial dan penanganan korban bencana, yang memberinya nama baik di mata masyarakat. Namun pertumbuhan yang cepat itu kini telah surut. Pada pemilu 2009, ia meraih 7,9 persen suara, hanya lebih sedikit dari perolehan pada tahun 2004, meski ini membuatnya menjadi satu-satunya partai Muslim terbesar dan satu-satunya pula yang tidak kehilangan suara.[14]

GERAKAN YANG HIDUP DI LUAR SISTEM PARTAI LEGAL: DARUL ISLAM DAN CABANG-CABANGNYA, SERTA GERAKAN RADIKAL LAIN

DARUL ISLAM — NII/TII

Kebanyakan gerakan radikal Islam di Indonesia mempunyai hubungan historis dengan gerakan Darul Islam (alias NII/TII, Negara Islam/Tentara Islam Indonesia). Gerakan Darul Islam muncul pada masa perjuangan kemerdekaan dari kelompok pemberontak di Jawa Barat yang menolak konsesi yang diberikan pemerintah republik kepada Belanda. Pemimpin dan ideolog utama Darul Islam, S.M. Kartosoewirjo, pernah menjadi anggota aktif Sarekat Islam dan politisi penting Masyumi pada tahun-tahun awal perjuangan kemerdekaan, sebelum ia memproklamasikan negara NII. Gerakan lain yang serupa di Sulawesi Selatan (dipimpin oleh Kahar Muzakkar) dan di Aceh (dipimpin Daud Beureueh) bergabung dengan gerakan yang berbasis di Jawa Barat ini tatkala mereka frustrasi dengan pemerintah pusat. Ini aliansi politis; dalam soal pandangan keagamaan, gerakan-gerakan ini agak berbeda satu dengan yang lain.

14 Tentang pelbagai partai Muslim selama periode pasca-Soeharto, lihat Platzdasch (2009); tentang kemunculan PK(S) dari gerakan mahasiswa Islam, lihat Rahmat (2008), Machmudi (2007).

Gerakan Kahar adalah gerakan paling puritan yang paling ketat (ia dulu aktif sebagai anggota Muhammadiyah) dan ia melarang praktik sufi dan ritual-ritual sinkretis di wilayah yang dalam kendalinya. Pemimpin DI Aceh berafiliasi dengan PUSA, sebuah perhimpunan reformis Muslim. Pemimpin dan jajaran pendukung DI Jawa Barat, di sisi lain, sebagian besar adalah Muslim tradisionalis (yang di pertengahan 1990-an menjadi penyebab perpecahan dalam gerakan bawah tanah).[15]

Hingga tahun 1962–1965, saat gerakan regional ini akhirnya ditundukkan dan pemimpin mereka terbunuh atau tertangkap, Darul Islam tetap ada sebagai pemerintahan alternatif yang benar-benar mengendalikan sebentang wilayah yang cukup luas. Setelah itu, DI bertahan sebagai gerakan bawah tanah, yang sebagian dikendalikan dan direkayasa oleh operasi intelijen, dan kadang menjadi sorotan karena rangkaian aksi teror. Nama jejaring gerakan bawah tanah ini ditulis secara beragam di media massa Indonesia (selain NII/TII, yang tampaknya merupakan nama diri yang mereka pilih). Pada tahun 1970-an, saat terjadi beberapa gelombang pengeboman di klub malam, bioskop, dan gereja—juga perampokan bank dan stasiun pengisian BBM untuk mendanai gerakan mereka—di Indonesia, biasanya ia dilabeli Komando Jihad, dan satu bagiannya dinamakan Kelompok Teror Warman (nama aktivis utamanya). Gerakan ini tampaknya terbagi menjadi sejumlah kelompok tandingan dengan taraf kerumitan yang berbeda.

Salah satu dari kelompok ini, jejaring regional wilayah Jabotabek (termasuk semua wilayah pantai utara Jawa Barat), yang kemudian dikenal sebagai KW IX atau Komando Wilayah Kesembilan, dituding oleh aktivis Islam lainnya terlibat dalam perampokan dan bermacam perbuatan jahat lainnya untuk mengumpulkan dana. Pemimpin dari

15 Studi utama tentang Darul Islam: Dijk (1981) dan Dengel (1986). Formichi (2009) memberkan perspektif tambahan yang menarik berdasarkan wawancara dengan simpatisan sekarang.

sayap NII yang dituduh ini, Panji Gumilang, mendirikan pesantren yang besar dan megah, Al-Zaytun, yang mengundang perhatian karena arsitekturnya yang spektakuler dan perlindungan yang tampaknya diberikan oleh politisi-politisi kuat pada era Soeharto maupun periode pasca-Soeharto.[16]

Kelompok lain yang berpengaruh dikaitkan dengan nama Abdullah Sungkar (bekas pemimpin terkemuka DDII) dan sekutunya Abu Bakar Ba'asyir (lulusan pesantren reformis Gontor), yang merupakan dua aktivis kenamaan di Solo. Merekalah pendiri, antara lain, pesantren reformis Ngruki, yang kadang menjadi nama jaringan mereka kemudian, dan mereka akrab dengan pemikiran islamis Timur Tengah kontemporer. Mereka bergabung dengan NII pada tahun 1970 dan menyuntikkan gagasan dan metode baru pelatihan kader yang berasal dari Ikhwanul Muslimin. Sungkar dan Ba'asyir membangun jaringan bawah tanah untuk pemuda, ditata dalam kelompok belajar atau sel (disebut *usrah*, bahasa Arab untuk "keluarga inti"), yang mereka latih dalam ideologi islamis dan mereka siapkan untuk perjuangan mendirikan negara Islam. Menyusul penangkapan beberapa pengikutnya, dan kemudian penangkapan Sungkar dan Ba'asyir pada awal tahun 1980-an, jejaring ini menjadi dikenal dengan nama gerakan Usrah; gerakan ini secara keseluruhan tampaknya merupakan bagian yang menyatu ke dalam struktur NII/TII. Di medio 1980-an, setelah beberapa tahun menjadi pesakitan, Sungkar dan Ba'asyir kabur ke Malaysia dan tinggal di sana sebagai pelarian. Di sekitar waktu itu, mereka mulai mengirim sejumlah kecil aktivis (kalau ditotal mungkin berjumlah beberapa ratus) ke Pakistan dan Afghanistan, untuk bergabung dalam jihad Afghanistan dan mendapat pelatihan militer langsung di lapangan.[17]

16 Abduh (2001); Bruinessen (2008), hh. 236–38.

17 Abdul Syukur (2003); Bruinessen (2002, 2008), hh. 231–34; International Crisis Group (2005); Ridwan (2008); Temby (2010). Lihat juga sumbangan Wildan di buku ini.

Di medio 1990-an, Sungkar terpecah dengan pemimpin resmi NII/TII, Ajengan Masduki, dan tampaknya sejak saat itu ia menggunakan nama Jama'ah Islamiyah (JI) untuk jaringannya sendiri. JI terlibat dalam serangkaian peristiwa kekerasan di Indonesia dan negara-negara jiran. Memang, kebanyakan dari teroris tahun 2000-an pernah punya hubungan dengan JI atau sempalannya. Sungkar meninggal pada tahun 1999, dan Ba'asyir, yang kala itu telah kembali menetap di Indonesia, menggantikannya sebagai pemimpin resmi jaringan itu. Para analis berbeda pendapat tentang seberapa jauh Ba'asyir menggunakan pengaruh nyatanya terhadap mujahid yang telah kembali. Ada indikasi bahwa kelompok ini bertanggung jawab atas banyak aksi teroris tahun 2000-an dan seterusnya yang dilakukan oleh pemimpin militer mereka sendiri, tanpa perintah Ba'asyir. Meski tetap merupakan tokoh yang memiliki otoritas moral bagi banyak kalangan radikal, Ba'asyir memutuskan untuk bekerja dengan aktivis yang meninggalkan gerakan bawah tanah itu dan mendirikan organisasi publik yang legal, untuk melanjutkan perjuangannya bagi berdirinya negara Islam di Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia (lihat bawah).

Banyak sempalan dari NII yang tetap aktif di bawah tanah (termasuk jejaring lama Sungkar yang dulu tidak turut ke JI), dan tampaknya terus meremajakan diri mereka, merekrut anggota baru di kampus-kampus tertentu dan terutama di sekolah lanjutan. Bukti-bukti nonilmiah menunjukkan NII telah sukses merekrut remaja-remaja di berbagai tempat di Jawa, membujuk mereka meninggalkan keluarga mereka, dan menjadi aktivis sepenuhnya.[18]

18 Itulah yang diklaim oleh film Mata Tertutup karya pembuat film ternama Garin Nugroho, yang dibuat berdasarkan riset yang dilakukan Maarif Institute (lembaga kajian yang berafiliasi dengan Muhammadiyah) di tahun 2011.

MAJELIS MUJAHIDIN INDONESIA DAN JAMA'AH ANSHARUT TAUHID

Majelis Mujahidin Indonesia, yang didirikan dalam sebuah kongres di Yogyakarta pada tanggal 8 Agustus 2000, tanggal yang dipakai Kartosuwiryo untuk mendeklarasikan NII, tampaknya merupakan payung bagi bermacam kelompok islamis yang sebagian besar terkait Darul Islam, yang sama-sama mencita-citakan negara Islam tetapi memilih bekerja secara legal. MMI, seperti PKS, memandang Ikhwanul Muslimin sebagai inspirasi tetapi mengkritik PKS karena mereka mau terlibat dalam sistem politik sekarang dan mau menerima demokrasi liberal. Kongres pendirian itu menunjuk Abu Bakar Ba'asyir, yang diduga merupakan JI, sebagai *amir al-mujahidin* (pemimpin para pejuang) dan menunjuk sejumlah intelektual terhormat yang tak bersangkut-paut dengan JI, sebagai anggota dewan penasihatnya (*ahlul halli wal aqdi*). Urusan sehari-hari dijalankan oleh dewan pengurus yang berkedudukan di Yogyakarta.

Pada tahun 2008, setelah dewan pengurus mengumumkan bahwa kongres MMI yang ketiga akan memilih amir baru, Ba'asyir memprotesnya sebagai prosedur yang tidak islami dan memutuskan hubungan dengan MMI, lalu mendirikan organisasinya sendiri, Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT), yang terdiri dari aktivis yang setia padanya secara pribadi, dan diduga, yang lebih condong kepada jihad dengan kekerasan. JAT telah dituduh mengadakan pelatihan bersenjata di Aceh, dan beberapa aktivis, termasuk Ba'asyir sendiri, ditahan sejak saat itu (International Crisis Group 2010).

HIZBUT TAHRIR INDONESIA, FRONT PEMBELA ISLAM, DAN LPPI

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) adalah cabang organisasi lintasnegara Hizbut Tahrir ("Partai Pembebasan") dan dengan patuh mengikuti apa yang sudah digariskan oleh pemimpin Hizb di luar negeri. Ia muncul di

seputar perguruan tinggi, di Institut Pertanian Bogor pada awal 1980-an, dan tetap di bawah tanah hingga tahun 1998. Ia punya jejaring yang membentang di seluruh Indonesia dan dapat menggerakkan paling tidak 100.000 orang seperti yang ditunjukkannya pada Agustus 2007. HTI juga menolak demokrasi liberal dan memboikot pemilu, dan dengan aktif mencari pengikut, terutama di lingkaran NU. Tujuan puncaknya adalah berdirinya kekhalifahan baru yang menyatukan Muslim di seluruh dunia tetapi ia tak punya strategi jelas untuk mencapai tujuan itu. Sepanjang belum ada khalifah yang memimpin jihad melawan para musuh Islam, ia menolak semua kekerasan politik.

Front Pembela Islam (FPI) sebagiannya adalah gerakan yang ingin mendorong diberlakukannya norma moral Islam; sebagian lagi soal perbekingan. Dipimpin oleh "Habib" Rizieq Syihab dan orang Arab Jakarta, yang tampaknya punya hubungan dekat dengan para politisi, orang-orang di kepolisian, dan juga para bos dunia hitam, FPI menjadi tersohor karena aksi main hakim sendiri dengan merazia klub malam, bar, dan sarang kegiatan ilegal lainnya. "Otot" dari aksi penggerebekan yang mereka lakukan itu tampak sebagian besar terdiri dari preman jalanan, beberapa didatangkan dari Banten atau bahkan Lampung untuk keperluan itu. Akhir-akhir ini, FPI sedang menyasar kelompok-kelompok Muslim "sesat". Rizieq Syihab belajar agama di Arab Saudi dan membawa wacana publik yang terpengaruh oleh salafisme, tetapi organisasinya tidak dipandang serius sebagai gerakan keagamaan oleh kebanyakan Muslim yang taat.

Gerakan lain yang secara agresif melawan apa yang mereka anggap bentuk penyimpangan dari Islam, dan dipandang lebih serius (meski tak harus dihormati) adalah Lembaga Pengkajian dan Penelitian Islam (LPPI), dipimpin oleh Amin Djamaluddin. LPPI telah menerbitkan beragam buku dan brosur tentang penyimpangan itu,

dari tarekat sufi sampai Ahmadiyah. Pada tahun 2005 ia berpaling ke jalanan dan bergabung dengan FPI dalam penyerangan fisik ke kompleks bangunan milik Ahmadiyah di Parung, Bogor, tempat Qadian Ahmadiyah sedang menyelenggarakan rapat tahunan mereka. Sebelumnya, tahun 2002, LPPI mengadakan "seminar" tentang Ahmadiyah, dengan menggunakan bahasa yang menghasut, di Masjid Istiqlal, Jakarta.

HIMPUNAN PEMUDA DAN PELAJAR ISLAM

Sebelum depolitisasi semasa pemerintahan Soeharto, kebanyakan partai politik memiliki sayap organisasi pemuda dan pelajar mereka sendiri yang mengadakan pelatihan kader dan saluran masuk ke induk organisasi. Persahabatan yang terbentuk dalam ikatan seperti ini kerap berlangsung seumur hidup dan jaringan "anak lama" yang amat kuat juga bertahan.

PII (Pelajar Islam Indonesia) adalah himpunan pelajar sekolah menengah yang berafiliasi dengan Masyumi. Saat Masyumi resmi dibubarkan (1960), PII juga berada dalam tekanan tetapi tetap mempertahankan eksistensinya yang setengah resmi hingga tahun 1985—saat ia menolak kebijakan asas tunggal yang mewajibkan semua organisasi untuk hanya berdasarkan pada Pancasila—dan ditutup secara resmi. Diduga, jaringan PII juga masih kuat, di militer dan birokrasi.

HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) telah lama menjadi organisasi mahasiswa yang barangkali paling penting. Secara ideologis ia dekat dengan Masyumi tetapi secara formal independen dan karenanya tidak terkena imbas saat Masyumi dilarang. Pada tahun 1965, para pemimpin HMI bergabung ke dalam komite aksi mahasiswa, KAMI yang—dengan dorongan militer—mengadakan demonstrasi menentang komunisme dan Soeharto yang dulu diantarnya memasuki

Orde Baru. Ketua HMI paling terkenal adalah Nurcholish Madjid, yang memimpin organisasi itu selama dua periode menentukan, dari tahun 1967 hingga 1971, dan menjadi intelektual Muslim liberal terkemuka di Indonesia (Kull 2005). Tak semua anggota organisasi ini menerima ide-idenya, memang; sebagian cenderung konservatif dan condong kepada pandangan islamis. Banyak anggota HMI meniti karier yang sukses di birokrasi, pendidikan, bisnis, atau politik. Setelah pemilu 1999, sekitar setengah dari seluruh anggota parlemen, yang ditempatkan di seluruh partai, adalah mantan anggota HMI.

Pada tahun 1985, kongres nasional HMI mengadopsi kebijakan asas tunggal (yang artinya, HMI, yang mencantumkan Islam dan Pancasila dalam anggaran dasarnya, harus mencoret Islam). Kelompok yang tidak sepakat dan menolak kebijakan ini membentuk HMI tandingan—disebut HMI-MPO (Majelis Penyelamat Organisasi). Meski HMI-MPO secara legal tidak diakui, ia juga tidak terlalu menekan, dan di beberapa wilayah memiliki anggota sebanyak HMI yang "resmi", yakni yang kadang disebut HMI-Dipo, sesuai alamat markasnya di Jl. Diponegoro di Jakarta (Karim 1997).

NU juga memiliki organisasi pelajar yang berafiliasi dengannya, PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia). Karena sekian lama anak-anak dari keluarga NU belajar di pesantren dan bukan di sekolah umum, PMII terutama aktif di Institut Agama Islam Negeri (IAIN), yang terbuka untuk lulusan pesantren dengan ijazah madrasah aliyah. Pada tahun 1980-an, cabang PMII merebak di universitas umum juga. Pada tahun 1990-an, banyak anggota PMII menjadi terlibat secara politis dan aktif di LSM. LSM seperti LKiS, eLSAD, LAPAR, dan Syarikat didirikan oleh pentolan aktivis PMII.

Muhammadiyah pun memiliki organisasi pelajar, Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM).

Organisasi-organisasi di atas merupakan organisasi "di luar kampus", bertaraf nasional, dilarang aktif di kampus-kampus

universitas sejak pemerintah melarang aktivitas politik pelajar pada tahun 1978. Organisasi "dalam kampus" yang paling berpengaruh adalah LDK (Lembaga Dakwah Kampus), yang berbasis di masjid kampus. Kebanyakan LDK pada mulanya terpengaruh oleh DDII; pada tahun 1990-an, terutama sejak jatuhnya rezim Soeharto, aneka arus ideologi berebut kendali atas LDK: Hizbut Tahrir, NII, dan Tarbiyah.

Gerakan mahasiswa berbasis kampus yang paling penting adalah gerakan Tarbiyah. Terilhami oleh Ikhwanul Muslimin di Mesir, gerakan Tarbiyah, yang muncul pada tahun 1980-an, mengadakan diskusi keagamaan, dan pertemuan pelatihan mental. Pada Maret 1998, anggota Tarbiyah mendirikan komite aksi mahasiswa KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia, sengaja mengacu kepada fron aksi mahasiswa KAMI, yang telah melakukan demonstrasi-demonstrasi pada tahun 1965–1966). KAMMI adalah sayap Islam dari gerakan mahasiswa (reformasi) anti-Soeharto, merekrut konstituen yang lebih luas ketimbang mahasiswa Tarbiyah. Partai politik PK(S) didirikan oleh mantan aktivis Tarbiyah. KAMMI tetap aktif di kampus-kampus, dan lekat berafiliasi dengan PKS.

Jaringan penting dari aktivis Muslim di luar universitas adalah BKPRMI (Badan Kontak Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia), sebuah organisasi nasional setengah resmi yang hidup pada era Orde Baru. Remaja Masjid dan Pemuda Masjid adalah kelompok remaja dan pemuda (nonperguruan tinggi) yang aktif di masjid-masjid besar. Meski BKPRMI diakui secara resmi dan berkantor di Masjid Istiqlal, Jakarta, badan ini selalu menarik banyak anak muda yang jemu dengan kebijakan-kebijakan Orde Baru. Banyak arus radikal maupun moderat yang berbagi sejarah aktivisme di jaringan ini pada era 1970-an atau 1980-an.

ORGANISASI DAKWAH

Dari semua organisasi dakwah, organisasi paling terpandang yang membuat organisasi yang datang kemudian berutang budi padanya adalah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), yang didirikan oleh Mohamad Natsir dan mantan pemimpin Masyumi lainnya pada tahun 1967. Ia hadir sebagai utusan Indonesia di Liga Muslim Dunia (Rabitah al-`Alam al-Islami) dan merupakan kanal utama bagi penyaluran gagasan Islamis dari Timur Tengah. Selama Orde Baru, ia tetap kritis terhadap kebijakan Soeharto, meski tidak semua anggota DDII sekritis Natsir.

DDII menjaga kelangsungan hidup jaringan Masyumi melalui pelbagai usaha media dan program ambisius untuk melatih juru dakwah. Majalah *Media Dakwah* menjadi media cetaknya yang terkemuka; di samping itu, aneka cabang keagamaan DDI juga mendirikan stasiun radio yang menyiarkan ceramah keagamaan, seperti RADIS (Radio Dakwah Islamiyah) di Solo, sebuah prakarsa pada permulaan tahun 1970-an. DDI juga mendirikan, atau mengilhami lahirnya, berbagai pesantren berorientasi reformis, seperti "pesantren pertanian" Darul Fallah di Bogor dan yang lebih cenderung radikal, Pesantren Al-Mukmin di Ngruki, Solo. Lebih jauh lagi, beberapa pesantren tradisionalis utama di wilayah Jakarta (yang paling menonjol Asy-Syafi'iyah) dan Jawa Barat tetap erat dikaitkan dengan DDII. Tidak seperti kebanyakan pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur, pesantren-pesantren tadi tetap loyal kepada Masyumi setelah sebuah konflik membuat NU keluar dari partai.) Pesantren-pesantren ini bersatu dalam ikatan aliansi yang longgar yang disebut BKSPP (Badan Kerja Sama Pondok Pesantren).

Anggota DDII mendirikan komite aksi KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam), yang pada tahun 1990-an menarik banyak perhatian dengan demonstrasi gencarnya melawan kebijakan Israel terhadap Palestina, serangan Serbia terhadap Bosnia, dan isu-

isu sejenisnya. Kegeraman KISDI terutama ditujukan kepada media dan lembaga Indonesia (yang kebanyakan dimiliki kaum Kristen) yang ia tuduh menghina Islam atau tidak cukup peka terhadap sudut pandang Islam.

Sebuah organisasi dakwah yang masih terkait, yang pada medio 1980-an mengadopsi sikap radikal terhadap kebijakan Orde Baru yang mewajibkan Pancasila sebagai satu-satunya landasan ideologi, adalah PTDI (Pendidikan Tinggi Dakwah Islam), dipimpin oleh Usman al-Hafidy, seorang sarjana Arab dari Aceh. Al-Hafidy dan paling tidak salah satu rekan kerjanya sebelumnya, pernah punya hubungan dengan Darul Islam di Aceh, dan di Jakarta mereka tampak telah terkait dengan organisasi bawah tanah NII. Al-Hafidy ditahan setelah kerusuhan Tanjung Priok pada tahun 1984 dan menarik perhatian luas secara nasional maupun internasional lantaran kritiknya yang berani dan lantang terhadap kebijakan Orde Baru dalam pembelaannya di ruang sidang.

Sebuah organisasi dakwah yang "moderat" dan ramah terhadap pemerintah adalah Pusat Dakwah Islam Indonesia (PDII), yang tampaknya dibentuk oleh rezim Soeharto dengan maksud jelas, yakni menjadi alternatif bagi DDII. Seperti DDII, ia menebarkan ceramah di provinsi-provinsi menggunakan khotbah baku mereka.

Muhammadiyah menganggap dirinya sebuah organisasi untuk dakwah; tapi di dalam tubuh Muhammadiyah, ada unit khusus untuk dakwah, Majelis Tabligh, yang dipandang sebagai badan yang paling konservatif di dalam organisasi Muhammadiyah. NU juga punya organisasi sendiri untuk para juru dakwahnya, yakni Ittihadul Muballighin. Organisasi ini pernah menjadi badan yang paling konservatif di dalam NU, dan yang paling memiliki koneksi langsung dengan Arab Saudi dan Liga Muslim Dunia.

PDI-P, partai nasionalis sekuler yang didirikan tahun 2007, juga mempunyai sayap khusus untuk Muslim, Baitul Muslimin Indonesia,

yang melaksanakan dakwah kepada sebagian konstituennya yang Muslim. Diduga didirikan atas inisiatif Hasyim Muzadi (ketua umum NU) dan Din Syamsuddin (ketua umum Muhammadiyah), dan di bawah perlindungan langsung Megawati, Baitul Muslimin Indonesia bertugas meningkatkan legitimasi Islam atas partai itu seraya mengantarkan kaum abangan yang sinkretis kepada arus utama Muslim ortodoks.

Gerakan dakwah lintasnegara Tablighi Jama'at, yang menampakkan diri dan menonjol di Indonesia tahun 2000-an, akan kita diskusikan di bawah judul "organisasi non-arus utama"

INTELEKTUAL MUSLIM DAN ORGANISASI MEREKA

Sejumlah kecil aktivis muda HMI yang muncul di kancah publik akhir 1960-an dan awal 1970-an memberi dampak besar pada wacana Muslim liberal semasa Orde Baru. Nurcholish Madjid—yang disambut sebagai pemikir inovatif, yang menjauhkan diri dari politik Islam yang mandek di periode Orde Lama, dan memilih berpandangan ke depan—menebarkan pesan toleransi dan pluralisme. Organisatornya adalah Dawam Rahardjo, yang bergiat di banyak LSM; dan beberapa kawan memberikan dukungan dari belakang layar. Digabung menjadi satu, mereka disebut sebagai gerakan pembaruan Islam atau pembaruan pemikiran Islam.

Terdapat aneka upaya untuk mengonsolidasi mobilisasi pelajar dan lulusan tahun 1965-1966 dengan mendirikan organisasi intelektual Muslilm, tetapi rezim berkuasa tak pernah mengizinkan himpunan serupa itu—hingga lama kemudian, pada tahun 1990. Dawam Rahardjo dan aktivis lain yang berlatar belakang Masyumi-HMI bekerja sama dengan intelektual muda PSI (Partai Sosialis Indonesia) mendirikan (pada tahun 1971) LSM berorientasi pembangunan yang pertama

dan paling berpengaruh di Indonesia, LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), yang terutama memfokuskan diri pada pembangunan sosial-ekonomi, tetapi juga membuka forum diskusi mengenai Islam dan pembangunan.

Lima belas tahun kemudian (1986), setelah Nurcholish Madjid kembali dari program doktoralnya di Chicago, adalah Rahardjo yang bersama dan untuk Madjid mengadakan "studi klub keagamaan" Paramadina, yang memberikan ruang kepada Madjid dan banyak pembicara yang diundang untuk berbicara di depan khalayak Muslim kelas menengah yang kian makmur. Tahun 1990-an Paramadina memperluas aktivitasnya melampaui kuliah umum bulanan bergaya seminar dan debat di tempat-tempat eksklusif hingga menjangkau beragam kursus dan penerbitan dengan fokus yang menajam pada pluralisme dan penghargaan kepada tradisi agama lain.

Prakarsa Dawam Rahardjo yang lain adalah Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), sebuah proyek yang giat merangsang debat intelektual Muslim, terutama melalui jurnal triwulanan, *Ulumul Qur'an*, yang terbit sejak 1989 hingga pertengahan 1990-an. Kebanyakan intelektual Muslim non-fundamentalis pada kurun itu akhirnya memiliki kaitan dengan LSAF. Beberapa stafnya kemudian bergabung ke Paramadina.

Tahun 1990, Soeharto tiba-tiba mengizinkan pendirian organisasi resmi untuk intelektual Muslim, untuk diketuai oleh menteri riset dan teknologinya yang tepercaya (dan kemudian menjadi wakil presiden), B.J. Habibie. ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) menumbuhkan harapan dan antisipasi baik di kalangan intelektual "liberal" yang telah aktif di organisasi yang telah kita sebut sejauh ini dan kalangan pengkritik islamis, yang telah dipinggirkan sejak tahun 1970-an dan 1980-an. Analis berbeda pendapat tentang apakah ICMI mewakili penguatan masyarakat sipil Muslim dan sebuah forum intelektual yang tulus, atau apakah ia hanya taktik Soeharto untuk

mengooptasi beberapa bekas pengkritiknya pada saat ia menghadapi tantangan dari angkatan bersenjata.

Pengkritik awal paling lantang ICMI adalah Abdurrahman Wahid. Sebagai langkah balasan, ia mendirikan Forum Demokrasi, tempat ia bekerja sama dengan intelektual-intelektual dengan latar belakang yang beragam (kebanyakan Kristen). ICMI tetap bertahan hingga periode pasca-Soeharto tetapi posisinya menjadi tak signifikan. Forum Demokrasi juga pudar begitu saja, tetapi beberapa anggota intinya kelak menjadi pembantu Wahid saat ia menjadi Presiden RI keempat (1999–2001).

Paramadina tetap memiliki eksistensi yang menonjol pada tahun-tahun pasca-Soeharto, dan ikut memberi sumbangan pada wacana mengenai penafsiran kembali ajaran-ajaran Islam yang telah diterima. Pendatang baru yang paling menonjol di sini adalah Jaringan Islam Liberal (JIL), yang mendapat bantuan dana yang leluasa dari Asia Foundation sampai ia terbentur banyak penentangan dari lingkaran Muslim konservatif. Dalam banyak segi, JIL merupakan penerus gerakan pembaruan Islam, tetapi ia tak mendapat perlindungan yang dulu pernah didapat oleh Nurcholish Madjid dan para koleganya dari rezim Orde Baru.

Sekelompok intelektual muda berlatar belakang NU yang berbasis di Yogyakarta, LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) sejak pertengahan 1990-an memberi banyak sumbangan yang memperkaya wacana intelektual Muslim. LKiS dengan konsisten menempatkan dirinya lebih ke sayap kiri dan memiliki komitmen pada keadilan sosial dan ekonomi, sedangkan JIL menganut liberalisme ekonomi. Intelektual-intelektual Muhammadiyah mendirikan jaringan yang serupa, tetapi lebih kecil, bernama JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah)

Selain di LKiS dan JIL, intelektual Muslim progresif berlatar belakang NU juga memiliki wadah bernama Wahid Institute

(<http://www. wahidinstitute.org>), sebuah lembaga kajian kecil yang didirikan oleh Abdurrahman Wahid setelah ia tak lagi menjadi presiden, dan rekannya di Muhammadiyah juga mempunyai Maarif Institute (<http://www.maarifinstitute.org>), didirikan oleh mantan Ketua Umum Muhammadiyah, Ahmad Syafii Maarif, sebelum ia mengundurkan diri pada tahun 2004. Kedua institut ini bertujuan merawat gagasan para pendiri dan memberikan payung perlindungan bagi aktivis-aktivis muda.

Tandingan yang "konservatif" untuk kelompok intelektual Muslim yang "liberal" dan "progresif" ini adalah INSISTS (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization), sebuah lembaga kajian kecil yang didirikan oleh lulusan Institute for Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia.[19] Tokoh utamanya termasuk Hamid Fahmi Zarkasyi dan Adian Husaini. Seperti organisasi induknya, INSISTS memiliki minat tinggi dalam "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" dan gigih menentang "Orientalisme" dan dugaan konspirasi Barat (<www.insistnet.com>). [Jangan rancukan INSISTS dengan LSM pembangunan dan advokasi yang condong ke kiri, INSIST, Indonesian Society for Social Transformation.]

LSM MUSLIM UNTUK AKTIVISME SOSIAL

Periode 1990-an adalah sebuah periode pertumbuhan yang cepat bagi LSM yang didanai asing, yang kian merebak selama masa transisi setelah era Soeharto. Hanya sebagian kecil dari LSM ini yang secara jelas menunjukkan identitas atau karakter keislaman. Aktivis LSM Indonesia kerap membedakan tiga jenis LSM (Muslim), yang menunjukkan fase yang berlainan dalam sejarah aktivisme LSM, meski kini mereka hidup berdampingan satu sama lain: LSM pembangunan, LSM advokasi, dan LSM wacana. Sejarah kegiatan LSM dimulai dengan dua LSM tingkat nasional yang berpengaruh dan giat pada

19 Tentang ISTAC dan pendirinya Syed Naquib Al-Attas, lihat Abaza (2002), hh. 88–105.

tahun 1970-an: LP3ES (Institute for Economic and Social Research, Education and Information) dan LSP (Lembaga Studi Pembangunan). LP3ES, seperti telah disebutkan pada bagian sebelumnya, didirikan oleh mantan aktivis mahasiswa yang berafiliasi dengan Masyumi yang dilarang dan Partai Sosialis Indonesia (PSI), dan ia memainkan peran penting dalam memperkenalkan wacana pembangunan dari arus bawah, melengkapi kebijakan pembangunan atas-bawah yang diambil Orde Baru. LSP merupakan LSM yang lebih kecil yang juga terlibat dalam penelitian maupun proyek-proyek kecil pembangunan akar rumput.

Berbeda dengan LP3ES, LSP mempunyai pemimpin tunggal, Adi Sasono, yang berlatar belakang Masyumi kuat dan tampaknya mewakili pandangan pembangunan yang lebih kekiri-kirian dan mewakili kritik yang lebih terang-terangan terhadap peran militer. Pentolan aktivis pembangunan Muslim di LP3ES adalah M. Dawam Rahardjo. Menjelang pertengahan dekade itu, Sasono dan Rahardjo bergabung dengan Abdurrahman Wahid, keturunan keluarga NU paling terpandang, untuk menyusun proyek pembangunan masyarakat yang akan dilaksanakan di dalam dan di sekitar pesantren. Ketiga orang ini akan ambil banyak bagian dalam pelbagai proyek LSM yang ada kemudian.[20]

Baik LP3ES maupun LSP tidak secara kentara menunjukkan diri sebagai LSM Muslim, dan kebanyakan kontak nasional maupun internasional mereka justru organisasi sekuler. Program pesantren dan pembangunan adalah aktivitas pokok LP3ES yang diarahkan secara khusus kepada konstituensi Islam. Karena baik Sasono maupun Rahardjo, dengan latar belakang Masyumi mereka, tak memiliki akses yang mudah ke dunia pesantren, mereka perlu bekerja sama dengan Abdurrahman Wahid, dan lewat dialah kemudian direkrut sejumlah anak muda dengan latar belakang NU, yang terlatih di

20 Kisah tentang pesantren dan program pembangunan dan kemudian aktivitas LSM berbasis pesantren diceritakan oleh Bruinessen dan Wajidi (2006).

bidang manajemen program pembangunan itu. Para lelaki inilah (saat itu belum ada aktivis perempuan di tengah mereka) yang menjadi peletak dasar aktivisme LSM di lingkaran NU kelak.

LSM pertama yang spesifik Islam yang mengambil alih beberapa aktivitas berbasis pesantren LP3ES adalah P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Turut ambil bagian dalam LSM yang didirikan pada tahun 1986 adalah orang-orang berlatar belakang NU dan Masyumi (yang disebut belakangan termasuk Sasono). Direkturnya waktu itu, dan hingga kini, Masdar F. Mas'udi, intelektual muda NU yang dikenal karena ide-idenya yang orisinal dan provokatif. Sponsor asing, Friedrich Naumann Stiftung (yayasan yang berafiliasi dengan partai liberal FDP) Jerman, yang telah sepuluh tahun menyokong program pesantren LP3ES, awalnya ingin P3M terus melakukan proyek-proyek yang berhubungan dengan pembangunan, tetapi Mas'udi lebih tertarik pada "wacana", yakni menggunakan LSM-nya untuk merangsang diskusi baru tentang isu-isu yang secara sosial dan politik relevan dengan dunia pesantren. Sponsor lain mengajukan program yang berbeda, dan P3M— seperti banyak LSM lainnya—selalu harus mencari keseimbangan antara cita-citanya sendiri dan perubahan agenda LSM global seperti yang dimediasi oleh sponsor semacam Ford Foundation.

Satu fenomena luar biasa dalam dunia LSM Muslim di Indonesia adalah perkembangan feminisme Muslim yang mendapat dukungan luas. Adalah P3M yang, berawal dari desakan sponsor, mengadakan beberapa program terkait gender (termasuk diskusi tentang hak perempuan dalam Islam, pelatihan kesadaran gender, dan program mengenai kesehatan reproduksi perempuan). Pada awal tahun 1990-an, aktivis yang sebelumnya bekerja dengan P3M mendirikan Rahima, sebuah LSM terpisah yang khusus memusatkan perhatian pada isu-isu terkait gender. Persis seperti P3M, Rahima juga mempunyai aktivis dengan latar belakang Masyumi dan NU; hanya saja, ia kurang mengkhususkan diri pada dunia pesantren. Beberapa LSM lain yang

lebih dekat dengan dunia pesantren melakukan hal yang sama: Puan Amal Hayati (didirikan pada tahun 2000 di bawah naungan Sinta Nuriyah Wahid) dan juga Fahmina (berbasis di Cirebon, dan dipimpin oleh feminis Kiai Husein Muhammad) yang bertujuan melakukan pemberdayaan kaum perempuan dan perlindungan anak-anak di lingkungan pesantren, berupaya memperbarui praktik yang telah ada dan secara kritis menelaah wacana keagamaan yang sudah mapan mengenai hak dan kewajiban kaum wanita.

Beberapa LSM Muslim lain memiliki hubungan erat dengan NU dan telah bergiat di tengah konstituensi NU yang merupakan Muslim "tradisionalis". Pada Munas NU tahun 1984, Abdurrahman Wahid terpilih untuk memimpin organisasi itu, dan sejumlah orang yang mempunyai pengalaman kerja di LSM juga memegang jabatan penting. Pada tahun inilah NU menarik dirinya dari "politik praktis" dan memutuskan untuk lebih terlibat dalam kerja di lapisan akar rumput dalam masyarakat. Untuk itu, NU mendirikan LSM-nya sendiri, yakni Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia), yang akan melaksanakan beragam kegiatan pembangunan dan pendidikan pada lapisan-lapisan masyarakat yang kuat mewakili. Lakpesdam berkedudukan di ibu kota dan aktif secara nasional; di level provinsi, LSM dengan program yang serupa juga didirikan.

Perhimpunan pemudi NU, Fatayat, juga mengubah gayanya menjadi LSM yang mulai mengangkat program yang sama dengan program Lakpesdam (yang terkait dengan kesadaran gender dan kesehatan), di samping terus berfungsi sebagai forum pertemuan para pemudi NU. Cukup banyak anggota aktif Fatayat yang sebelumnya atau dalam waktu yang sama terlibat di Rahima, Lakpesdam, atau LSM lain. Fatayat memberikan salah satu kanal utama bagi tersalurkannya ide-ide feminis ke kalangan akar rumput.

Jenis lain LSM Muslim muncul dari sebuah kelompok diskusi dan lulusan muda IAIN Yogyakarta dan Surabaya, yang secara perlahan

mengonsolidasikan diri menjadi LSM "wacana" dan kadang LSM "advokasi". Yang paling menarik dari kelompok ini barangkali adalah LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) di Yogyakarta, yang menjadi LSM resmi pada medio 1990-an. Anggotanya adalah alumni PMII, perhimpunan mahasiswa NU, dan mereka menggabungkan minat pada wacana teologi pembebasan, Marxisme, dan hak asasi manusia (HAM) dengan pemikiran Islam modern dan sosiologi Barat. Melalui penerbitannya sendiri, LKiS memperkenalkan banyak penulis baru yang menggugah pemikiran kepada khalayak Indonesia. Program pelatihan HAM yang dilakukan di tengah pemuda pesantren di seluruh Indonesia pada tahun 1990-an memberi LSM ini reputasi sebagai lembaga Muslim yang paling progresif. Sebuah LSM yang mirip, yang hidup hanya beberapa tahun, adalah èLSAD (Lembaga Studi Agama dan Demokrasi).

LKiS telah menyuburkan sejumlah LSM lain yang lebih terspesialisasi dan aktif setelah Orde Baru berakhir. Masing-masing LSM itu mewakili ketegangan dalam wacana progresif yang kerap dihubungkan dengan Abdurrahman Wahid. Syarikat, berbasis di Yogyakarta, melakukan riset melalui wawancara yang direkam terkait pembunuhan massal tahun 1965–1966, di mana kebanyakan pelakunya adalah pemuda NU; ia mengadakan beragam kegiatan untuk mewujudkan rekonsiliasi antara keluarga korban dan pelaku; dan ia juga terlibat dalam advokasi untuk kepentingan korban Orde Baru. Desantara adalah LSM advokasi untuk praktik keagamaan yang bercorak lokal yang kuat dan untuk perlindungan kaum minoritas beragama sinkretis, yang terancam oleh tren dominan menuju ortodoksi puritan.

LSM "Wacana" yang paling menonjol barangkali ICIP (International Center for Islam and Pluralism), yang didirikan (dan awalnya banyak didanai) oleh The Asia Foundation. Staf ICIP berasal dari bermacam LSM lain. Ia mempunyai dewan penasihat yang anggotanya mewakili sebagian besar gerakan yang dibahas pada

bagian ini dan bagian sebelumnya. Ia menyelenggarakan banyak seminar dan memperkenalkan cendekiawan Muslim asing berpikiran liberal kepada khalayak Indonesia.

Yang agak mengejutkan, tidak ada LSM tandingan berbasis Muhammadiyah untuk LSM-LSM progresif berbasis NU ini. JIMM, yang kita bicarakan di bagian organisasi intelektual Muslim, paling mendekati LSM tandingan itu, tetapi jangkauan aktivitasnya amat terbatas. Barangkali, organisasi mirip LSM terpenting dari kalangan Muslim reformis adalah Dompet Dhuafa dan Rumah Zakat—keduanya aktif di seluruh Indonesia pada masa krisis dan transisi pada pergantian milenium. Dompet Dhuafa, didirikan oleh Harian *Republika*, awalnya (1994) hanya merupakan pengumpul dana sumbangan yang diambil dari pemotongan gaji karyawan, untuk disalurkan ke proyek-proyek amal. Sejak Orde Baru berakhir, Dompet Dhuafa mengumpulkan zakat dan sedekah dari masyarakat umum, yang kemudian digunakan untuk mendukung aneka proyek yang menggerakkan aktivitas-aktivitas produktif di wilayah-wilayah yang membutuhkan. Rumah Zakat muncul dari prakarsa serupa, dari orang-orang yang dekat dengan gerakan Tarbiyah. Ia menjalankan jejaring nasional yang mengesankan, dengan pusat-pusat yang menawarkan beragam layanan kepada kaum miskin, termasuk klinik kebidanan, dan juga giat membantu di wilayah-wilayah yang terkena bencana.[21]

DDII mendirikan LSM amal yang lebih bercampur tangan, KOMPAK (Komite Aksi Penanggulangan Akibat Krisis) pada saat terjadinya konflik di Maluku dan konflik beragama yang terjadi kemudian. Ia mengirim bahan bantuan dan juga diduga mengirim pasukan (veteran Afghanistan) untuk mendukung masyarakat Muslim di daerah konflik. Dua organisasi bantuan medis yang muncul di era yang hampir bersamaan dan telah mendapat sokongan yang stabil di kalangan Muslim reformis adalah MER-C (Medical Emergency

21 Tentang Dompet Dhuafa, Rumah Zakat dan organisasi dan yayasan amal lainnya, yang telah menjamur pada dekade pertama abad ke-32, lihat Latief (2012).

Rescue Committee), didirikan oleh mahasiswa kedokteran Universitas Indonesia pada tahun 1999, dan Bulan Sabit Merah Indonesia, didirikan tahun 2002 oleh orang-orang yang lebih dekat dengan kalangan Islamis. Di samping membantu korban bencana di dalam negeri, kedua organisasi ini boleh berbangga karena keikutsertaan mereka dalam aksi bantuan di luar negeri, terutama di Palestina setelah Israel menyerang Gaza pada tahun 2008–2009.

GERAKAN ISLAM NON-ARUS UTAMA

AHMADIYAH

Ahmadiyah—gerakan reformis yang muncul di India pada ujung abad ke-19—masuk ke Indonesia pada akhir tahun 1920-an dan mendapatkan pengikut dari kalangan elite pribumi yang mendapat pendidikan Belanda. Kedua cabang, baik Ahmadiyah Qadian maupun Lahore, terwakili di Indonesia (cabang Qadian lebih kontroversial karena mereka menganggap pendirinya Ghulam Ahmad sebagai nabi, sementara cabang Lahore hanya menyebutnya seorang "pembaru" Islam). Dari kedua cabang itu, Jama'ah Ahmadiyah Indonesia (JAI) merupakan cabang Ahmadiyah Qadian di Indonesia yang lebih besar; Gerakan Ahmadiyah Indonesia mewakili sayap Lahore. Kedua sayap ini telah menjadi korban dari aksi kekerasan dan serangan fisik yang terus meningkat dari kelompok Muslim radikal, yang dipimpin oleh FPI dan LPPI (lihat hh. 38–39).

ISLAM JAMA'AH/LEMKARI/LDII

Islam Jama'ah adalah gerakan sektarian yang muncul pada tahun 1950-an, di bawah kepemimpinan seorang guru karismatik Nurhasan Ubaidah dari Kediri (juga dikenal dengan nama Amir Nurhasan

Lubis—Lubis di sini bukan mengacu ke nama marga Batak, melainkan singkatan dari Luar Biasa"). Para anggotanya disumpah untuk setia (baiat) kepada pemimpin dan mempelajari hadis dan mewujudkan inti keyakinan dan laku itu dalam gerakan. Meski tidak ada ajaran bidah yang bisa dituduhkan, gerakan ini menimbulkan kecurigaan di tengah Muslim arus utama karena mereka menolak salat berjemaah dengan Muslim lain. Berkali-kali ia dinyatakan sebagai aliran sesat oleh Majelis Ulama Indonesia tetapi mendapat perlindungan dari orang-orang kuat Golkar. Supaya tidak terlalu mengundang kecurigaan, ia mengubah namanya beberapa kali; pernah menjadi Lemkari (Lembaga Karyawan Islam) lalu LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia).

GERAKAN SYIAH

Komunitas Arab di Indonesia umumnya merupakan keturunan orang Hadramaut dan Sunni yang ketat mengikuti mazhab Syafi'i. Sejumlah besar keluarga sayyid (keturunan Nabi Muhammad) di antara mereka juga Sunni tetapi karena tradisi sikap berbakti mereka terhadap Ahl al-Bait, keluarga Nabi, mereka mepunyai paling sedikit satu kesamaan praktik berbakti itu dengan kaum syiah. Segelintir orang Arab yang menjadi guru agama sesungguhnya sudah diam-diam menyebarkan Syiah pada tahun 1970-an, sebelum revolusi Islam di Iran menarik banyak orang muda ke dalam Syiah. Yang paling terkemuka di antara mereka adalah Ustaz Husein bin Abu Bakar Al-Habsyi dari Bangil. Pesantren yang ia dirikan di sana pada tahun 1976 (YAPI, Yayasan Pesantren Islam) menjadi pusat utama pendidikan Syiah di Indonesia, dan dalam dekade berikutnya ia menjadi mitra tepercaya pembangunan keagamaan Iran (Zulkifli 2004).

Di pertengahan 1980-an, karya pemikir keagamaan revolusioner Iran , Ali Syariati dan filosof Murtaza Mutahhari menjadi amat populer di kampus-kampus universitas, dan Bandung terutama menjadi pusat gerakan konversi ke Syiah secara mandiri. Penerbit Mizan, yang

menerbitkan banyak buku Syiah (di samping banyak buku lain), dan penceramah yang amat populer sekaligus dosen universitas Jalaluddin Rachmat, berperan penting dalam kemunculan dan pertumbuhan gerakan Syiah di Indonesia. Kelak, ketegangan terjadi antara kelompok Syiah dari kalangan sayyid Arab dan kelompok Syiah dari kalangan pribumi Indonesia, dan antara generasi pertama penyebar Syiah yang berjerih payah sendiri dan guru-guru yang lebih "ortodoks" yang pada tahun 1990-an mulai pulang dari studi mereka di Iran. Perkumpulan IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia) dibentuk dan dipimpin oleh Jalaluddin Rachmat, mewakili sayap gerakan Syiah yang lebih "pribumi". IJABI mengklaim memiliki ribuan ribu pengikut (Zulkifli 2004, 2009).

TABLIGHI JAMA'AT/JAMA'AH TABLIGH

Tablighi Jama'at adalah gerakan kesalehan Muslim yang berasal dari India pada awal abad ke-20, dan kini barangkali gerakan Muslim lintasnegara yang terbesar di dunia. Ia menemukan basis pertamanya di Indonesia dalam masjid "India" di Kebun Jeruk, Jakarta, dan dari sanalah perlahan tersebar ke segala penjuru negara ini. Tablighi adalah kelompok yang apolitis dan berupaya menjalankan hidup mereka sesuai contoh kehidupan Rasulullah. Para anggota diminta melakukan penyebaran agama (*khuruj*) dengan cara tinggal di masjid untuk membujuk masyarakat di sekitar masjid agar mau aktif salat berjemaah. Yang pria mengenakan kain "Arab" panjang dan serban atau peci putih (paling tidak bila tak sedang *khuruj*), dan yang wanita mengenakan busana yang amat tertutup. Ini menyebabkan kerancuan dengan dua gerakan lain yang anggotanya menganut pola berpakaian yang sama (meski tidak identik), yakni Darul Arqam dan gerakan Salafi.[22]

22 Tentang Tablighi Jama'ah di Asia Tenggara, kini ada studi penting oleh Noor (2012).

DARUL ARQAM

Darul Arqam adalah sebuah gerakan sufi, yang didirikan di Malaysia oleh Ustaz Ashaari Muhammad. Pada awal 1980-an, ia tersebar ke Indonesia (juga ke Singapura dan Thailand Selatan). Gerakan ini menekankan gabungan antara peran aktif dalam masyarakat dan gaya hidup yang meneladani kehidupan Nabi. Banyak anggotanya dari kalangan profesional. Pengikut intinya hidup dalam komunitas impian di Sungai Penchala. (Di Indonesia, komunitas serupa itu dibangun di Depok.) Gerakan ini bercirikan kepercayaan yang kuat pada masa kejayaan; Ashaari Muhammad beberapa kali mengumumkan datangnya kiamat. Pada tahun 1994 gerakan ini dilarang di Malaysia dan sejak itu ia berubah bentuk menjadi perusahaan perdagangan yang sukses, Rufaqa ("Teman") Corporation. Di Indonesia, Darul Arqam belum mengalami tekanan yang serupa. Cabangnya di Indonesia juga menggunakan nama Rufaqa; ia telah memastikan diri untuk tidak tampil terlalu eksklusif dan telah bergerak mendekati arus utama.

GERAKAN SALAFI

Studi tentang salafi di Timur Tengah (yakni, Wiktorowicz 2006, Meijer 2009) biasanya membedakan tiga jenis keragaman ini: salafi "murni", yang merupakan jenis yang apolitis yang direstui pemerintah Saudi; salafi "politis" atau aktivis (*haraki*), yang muncul sebagai hasil bersinggungan tradisi salafi Saudi dengan ide-ide Ikhwanul Muslimin, mereka kritis terhadap otoritas politik yang sudah mapan; dan Salafi Jihadi, yang terutama diwakili oleh Al-Qaeda.

Pada awal 1990-an, sekelompok orang yang telah belajar Islam di Arab Saudi, dengan guru-guru dari Saudi dan Yaman, mulai menyebarkan salafi puritan di Indonesia, melalui kelompok-kelompok studi yang menyasar mahasiswa dan sejumlah madrasah yang memberikan pendidikan Islam tingkat dasar kepada anak-anak. Di

awal era pasca-Soeharto, dua sayap yang saling bersaing muncul di dalam gerakan salafi ini, masing-masing dipimpin oleh Ja'far Umar Thalib dan Abu Nida. Abu Nida mendapat sokongan keuangan yang kuat dari sponsor kaya di Kuwait, membuat kelompok Ja'far Umar Thalib mencari sekutu dari Indonesia. Ja'far menamakan sayap gerakannya sebagai Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jama'ah (FKAWJ); Ahlus Sunnah wal Jama'ah adalah sebutan yang diklaim oleh arus utama Sunni tradisionalis dan sekaligus oleh kaum salafi.

Pada tahun 2000, ia mengubah organisasinya, dengan dukungan rahasia dari militer, menjadi Laskar Jihad, yang ambil bagian dalam konflik antaragama di Maluku dan tempat lain. Saat pengeboman Bali yang pertama, Oktober 2002, Laskar Jihad dibubarkan dan Ja'far dan pengikutnya kembali ke format ceramah dan ajaran salafi yang apolitis. Kelompok Abu Nida selalu bersikap dingin terhadap politik (Hasan 2006, 2010). Kendati ada perbedaan di antara mereka, kedua kelompok ini mengikuti guru-guru salafi murni di Semenanjung Arab.

Terpisah dari dua kelompok dari Jawa ini, gerakan Wahdah Islamiyah di Sulawesi Selatan juga merupakan gerakan Salafi, paling tidak dalam teologinya. Gerakan ini memiliki kaitan dengan salafi "politis" Arab. Beragam kelompok lain, seperti Jama'ah Gumuk di Solo, dalam kadar tertentu terpengaruh pemikiran dan praktik salafi, meski mereka bukanlah salafi dalam keseluruhan seginya. Mereka tidak mempunyai kaitan dengan kelompok salafi yang lebih ketat. Satu-satunya kelompok di Indonesia yang bisa dianggap sebagai salafi jihadi barangkali Jama'ah Islamiyah dan Jama'ah Ansharut Tauhid. Majelis Mujahidin Indonesia, terlepas dari namanya, adalah salafi "aktivis" (haraki); bukan jenis salafi jihadi. Beragam kelompok ini hanya memiliki sedikit sekali kesamaan dengan Salafi murni.

ORGANISASI SUFI

Bermacam tarekat hadir di Indonesia, dan yang paling terkemuka adalah Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Tijaniyyah, Khalwatiyyah, Sammaniyyah, Syattariyyah dan Syadhiliyyah. Itu semua merupakan cabang dari tarekat internasional "klasik". Di luar itu, ada juga sejumlah tarekat sufi di daerah-daerah setempat dan ajaran yang menyimpang (di mata non-anggota), dan pelbagai aliran kebatinan. Sejumlah organisasi payung resmi untuk tarekat itu didirikan untuk mewakili kepentingan bersama dan memberi sekat antara yang "resmi" dan yang "menyimpang".

Organisasi payung pertama adalah Partai Politik Tharikat Islam (PPTI), berawal dari perhimpunan guru Naqsyabandi di wilayah Sumatra Barat, yang dipimpin oleh Haji Jalaluddin yang lihai berpolitik, yang pada tahun 1950-an berkembang menjadi organisasi tingkat nasional yang menampung semua guru dari berbagai tarekat. Haji Jalaluddin mendapat perlindungan Sukarno, yang tak syak lagi merupakan faktor utama yang memperkuat organisasi ini. Saat Sukarno membangun konsep "kelompok fungsional" sebagai alternatif sistem kepartaian, PPTI diubah menjadi kelompok fungsional (dan namanya diubah menjadi Persatuan Pengamal Tharikat Islam). Ia menjadi sebuah komponen dalam Sekretariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar), dan menjadi satu-satunya organisasi tarekat yang diakui Golkar sepanjang era Orde Baru. Sejak kematian Jalaluddin pada tahun 1976, organisasi ini dijalankan oleh birokrat sufi yang tidak menarik dan terpecah oleh pergumulan golongan di dalamnya (Bruinessen 2007a).

Jam'iyah Ahlith Thariqah Mu'tabarah menjadi mengemuka secara nasional pada tahun 1970-an (tetapi pemimpinnya saat itu mengklaim mereka telah berdiri sejak akhir tahun 1950-an). Pemimpin karismatiknya, Kiai Musta'in Romly dari Rejoso, Jombang, Jawa Timur, guru tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah, dan anggotanya

adalah para guru dari beragam tarekat. Sebagian besar, kalau bukan semua, guru itu berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama, paling tidak dari catatan saja, dan sebuah konflik pecah di dalam organisasi itu ketika Kiai Musta'in Romly secara terbuka meninggalkan NU dan malah mengafiliasikan dirinya dengan Golkar (sehingga ia disambut besar-besaran). Guru-guru yang setia kepada NU mengambil alih sebagian besar organisasi, termasuk sebagian besar wakil Musta'in sendiri. Maka sejak saat itu, ada dua Jam'iyah, yang satu terang-terangan berafiliasi dengan NU (Jam'iyah Ahlith Thariqah Mu'tabarah An-Nahdliyah, JATMN) dan satu lagi yang lebih kecil terdiri dari Musta'in dan pengikut setia keturunannya (Jam'iyah Ahlith Thariqah Mu'tabarah Indonesia, JATMI). JATMN diakui NU sebagai afiliasinya, sedangkan JATMI tidak pernah mendapat tingkat pengakuan setinggi itu dari Golkar, yang hanya mengakui PPTI sebagai organisasi tarekat yang berafiliasi dengannya. Tidak semua tarekat bergabung ke JATMN atau JATMI; pengecualian yang paling jelas adalah cabang Qadiriyah wa Naqsyabandiyyah yang dipimpin oleh guru karismatik Sunda, Abah Anom (meninggal tahun 2011). Tarekat ini, terkenal dengan singkatan TQN (Thariqah Qadiriyah wan Naqsyabandiyah) telah membangun jejaring cabang yang padat di daerah-daerah di seluruh Indonesia, juga di Singapura dan Malaysia.

KEPUSTAKAAN

Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. London: RoutledgeCurzon, 2002.

Abduh, Umar. *Membongkar Gerakan Sesat NII di Balik Pesantren Mewah Al Zaytun.* Jakarta: Lembaga Penelitian & Pengkajian Islam, 2001.

Abdul Syukur. *Gerakan Usroh di Indonesia: Peristiwa Lampung 1989.* Yogyakarta: Ombak, 2003.

Anshari, H. Endang Saifuddin dan Syafiq A. Mughni. *A. Hassan: Wajah dan Wijhah Seorang Mujtahid*. Bandung: Al-Muslimun & Lembaga Studi Islam, 1985.

Atjeh, H. Aboebakar. Salaf. *Muhji Atsaris Salaf*. Gerakan Salafijah di Indonesia.Djakarta: Permata, 1970.

Barton, Greg. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought". *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, no. 3 (1997): 323–50.

Barton, Greg dan Fealy Greg, ed. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Clayton, VIC: Monash Asia Institute, 1996.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942–1945*. The Hague: W. van Hoeve, 1958.

Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Bruinessen, Martin van. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru.* Yogyakarta: LKiS, 1994.

———. "Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU", dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, disunting oleh Greg Barton dan Greg Fealy. Clayton, VIC: Monash Asia Institute, 1996.

———. "Genealogies of Islamic Radicalism in Indonesia". *South East Asia Research* 10, no. 2 (2002): 117–54.

———. "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order", dalam *Sufism and the "Modern" in Islam*, disunting oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell. London: I.B. Tauris, 2007a.

———. "Ahmad Sanusi bin Abdurrahim of Sukabumi". *Encyclopaedia of Islam*. Edisi ketiga. Bagian 2 (2007b).

———. "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia", dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, disunting oleh by Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van Bruinessen. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

———. "What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia".Working paper. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2011.

Bruinessen, Martin van dan Farid Wajidi. "Syu'un Ijtima'iyah and the Kiai Rakyat: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concerns", dalam *Indonesian Transitions*, disunting oleh Henk Schulte Nordholt. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Burhani, Ahmad Najib. "Revealing the Neglected Missions: Some Comments on the Javanese Elements of Muhammadiyah Reformism". *Studia Islamika* 12, no. 1 (2005): 101–30.

Bush, Robin. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, disunting oleh by Greg Fealy dan Sally White. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

———. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Chiou, Syuan Yuan. "In Search of New Social and Spiritual Space: Heritage, Conversion, and Identity of Chinese-Indonesian Muslims". Tesis Ph.D. Utrecht: Utrecht University, 2012.

Dengel, Holk H. Darul-Islam. *Kartosuwirjos Kampf um Einen Islamischen Staat in Indonesien*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1986.

Dijk, C. van. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Elson, Robert E. "Disunity, Distance, Disregard: The Political Failure of Islamism in Late Colonial Indonesia". *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009): 1–50.

Federspiel, Howard M. "The Muhammadiyah: A Study of An Orthodox Islamic Movement in Indonesia". *Indonesia* 10 (1970): 57–79.

———. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*. Leiden: Brill, 2001.

Feillard, Andrée. *Islam et Armée dans l'Indonésie Contemporaine: Les Pionniers de la Tradition.* Paris: L'Harmattan, 1995.

Feillard, Andrée and Rémy Madinier. *The End of Innocence? Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism.* Leiden: KITLV Press, 2011.

Formichi, Chiara. *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in Twentieth-Century Indonesia.* Leiden: KITLV Press, 2012.

Furkon, Aay Muhamad. *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum muda Muslim Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Teraju, 2004.

Hamka. *Muhammadiyah di Minangkabau*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974.

Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program, 2006.

———. "From Apolitical Quietism to Jihadist Activism: 'Salafis', Political Mobilization, and Drama of Jihad in Indonesia", dalam *Varieties of Religious Authority, Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010.

International Crisis Group. "Recycling Militants in Indonesia: Darul Islam and the Australian Embassy Bombing". *Asia Report* No. 92. Singapore/Brussels: International Crisis Group, 2005.

———. "Indonesia: The Dark Side of Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT)". *Asia Briefing N°107*. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 2010.

Kadir, Suzaina. "Contested Visions of State and Society in Indonesian Islam: The Nahdlatul Ulama in Perspective", dalam *Indonesia in Transition: Social Aspects of Reformasi and Crisis*. London: Zed Books, 2000.

Karim, M. Rusli. *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997.

Kull, Ann. *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund: Department of Anthropology and History of Religions, 2005.

Kurzman, Charles, ed. *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Latief, Hilman. "Islamic Charities and Social Activism: Welfare, Dakwah and Politics". Ph.D. thesis. Utrecht: Utrecht University, 2012.

Machmudi, Yon. *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia*. Jakarta: Harakatuna, 2007.

Madinier, Rémy. *L'Indonésie, Entre Démocratie Musulmane et Islam Intégral. Histoire du Parti Masjumi (1945–1960)*. Paris: Karthala/IISMM, 2007.

Masud, M. Khalid. "Islamic Modernism", dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, disunting oleh by M. Khalid Masud, Armando Salvatore dan Martin van Bruinessen. Edinburgh: Edinburg University Press, 2009.

Meijer, Roel, ed. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009.

Mobini-Kesheh, Natalie. *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900–1942*. Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program, 1999.

Mujani, Saiful dan R. William Liddle. "Indonesia's Approaching Elections: Politics, Islam, and Public Opinion". *Journal of Democracy* 15, no. 1 (2004): 109–23.

Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Nakamura, Mitsuo. "The Reformist Ideology of the Muhammadiyah", dalam *In Indonesia: The Making of a Culture*, disunting oleh J.J. Fox. Canberra: Research School of Pacific Studies The Australian National University, 1980.

———. *The Crescent Rises over the Banyan Tree*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1940.* Kuala Lumpur, etc.: Oxford University Press, 1973.

Noor, Farish A. *Islam on the Move: The Tablighi Jama'at in Southeast Asia*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.

Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1978a.

———. *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Menlo Park, Cal.: Benjamin/Cummings, 1978b.

Pijper, G.F. "Het Reformisme in de Indonesische Islam", dalam *In Studiën over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900–1950*, disunting oleh G.F. Pijper. Leiden: Brill, 1977.

Platzdasch, Bernhard. *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Rahmat, M. Imdadun. *Ideologi Politik PKS. Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Ridwan, Nur Khaliq. *Regenerasi NII: Membedah Jaringan Islam Jihadi di Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2008.

Shiraishi, Takashi. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Siegel, James T. *The Rope of God*. Berkeley: University of California Press, 1969.

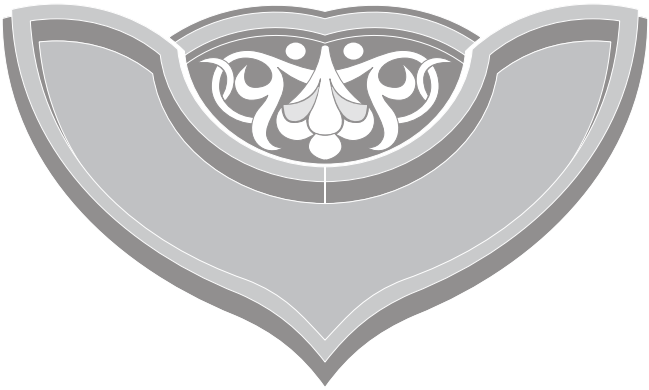
Temby, Quinton. "Imagining an Islamic State in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah". *Indonesia* 89 (2010): 1–37.

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". Studies in Conflict and Terrorism 29 (2006): 207–39.

Williams, Michael Charles. Communism, Religion, and Revolt in Banten. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1990.

Zulkifli. "Being a Shî'ite among the Sunnî Majority in Indonesia: A Preliminary Study of Ustadz Husein al-Habsyi (1921–1994)". Studia Islamika 11, no. 2 (2004): 275–308.

———. "The Struggle of the Shi`is in Indonesia". Tesis Ph.D. Leiden University, 2009.



3

MENUJU ISLAM MODERAT PURITAN: MAJELIS ULAMA INDONESIA DAN POLITIK ORTODOKSI KEAGAMAAN

Moch Nur Ichwan

PENDAHULUAN

Tumbangnya rezim Soeharto pada 1998 akhirnya membuka peluang dan transformasi politik yang tak terbayangkan sebelumnya dalam masyarakat Indonesia. Gerakan reformasi menuntut demokratisasi, tata pemerintahan yang baik (*good governance*), dan pemberdayaan masyarakat sipil. Kebanyakan organisasi Muslim yang ada, seperti kebanyakan organisasi lainnya, mendefinisikan kembali orientasi dan rencana kerja politik mereka; dan banyak organisasi, gerakan, dan partai politik Muslim baru bermunculan dengan menggunakan paradigma nasionalis, liberal, dan islamis. Mereka telah berupaya

untuk menghadirkan konsep mereka sendiri tentang reformasi, dan menghindarkan diri dari stigma antireformasi.

Tak terkecuali Majelis Ulama Indonesia (MUI),[1] lembaga semi-resmi ulama Indonesia yang dibentuk oleh Soeharto pada 1975.[2] Di awal era Reformasi, MUI tampak kehilangan arah dan berjuang untuk berdamai dengan perubahan. Selama era Habibie, MUI tidak memusatkan perhatian pada pengeluaran fatwa, melainkan pada produksi tausiyah untuk melegitimasi sejumlah kebijakan Habibie, dan ketika Habibie dihadapkan pada gerakan politik yang mendiskreditkannya, MUI mengunjunginya di istana negara.[3] Barulah pada Musyawarah Nasional (Munas)-nya pada 2000, di era Abdurrahman Wahid, MUI menyatakan tekatnya untuk mengubah perannya dari "*khadim al-hukumah*" (pelayan pemerintah) menjadi "*khadim al-ummah*" (pelayan umat). Ini selaras dengan konsep dasar reformasi untuk memberdayakan masyarakat berhadap-hadapan dengan negara, selain menyatakan visi MUI mengenai perannya dalam menentukan agendanya sendiri dalam proses reformasi. Sejak saat itu, MUI berupaya untuk memosisikan dirinya kembali dalam transisi politik Indonesia dengan membela kepentingan dan aspirasi Muslim

1 Di tempat lain (Ichwan 2005) saya telah membahas perubahan MUI di awal era Reformasi melalui fatwa dan tausiyah politiknya, yang dikeluarkan di masa pemerintahan B.J. Habibie dan Abdurrahman Wahid. Artikel ini menyajikan gambaran yang lebih luas mengenai transformasi MUI, sejak tumbangnya Orde Baru hingga periode pertama pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono, tidak saja mencakup produk diskursifnya (fatwa dan tausiyah), tetapi juga sikap politiknya.

2 MUI dibentuk Soeharto pada 26 Juli 1975 (17 Rajab 1395 H), pada Konferensi Ulama yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama. Peran resmi MUI, seperti yang sudah ditetapkan Soeharto dalam pidatonya di konferensi itu, adalah: (1) menjadi penerjemah konsep dan aktivitas pembangunan nasional maupun daerah untuk masyarakat; (2) memberi nasihat dan rekomendasi kepada pemerintah dalam hal-hal yang terkait kehidupan keagamaan; (3) menjadi penghubung antara pemerintah dan ulama; dan (4) memberikan sarana agar para ulama dapat mendiskusikan masalah yang terkait tugas-tugas mereka (Majelis Ulama Indonesia 1995, hh. 18–20).

3 Selain mengeluarkan fatwa, MUI juga mengeluarkan tadzkirah (teguran), amanah, pernyataan sikap, imbauan, sumbangan pemikiran, dan tausiyah (nasihat). Istilah tausiyah berarti peringatan, amanah, perintah, nasihat, sumbangan pemikiran, dan saran. Oleh karena itu, logis saja untuk menggolongkan wacana-wanacana nonfatwa ini sebagai "tausiyah". Begitu pula cara Mimbar Ulama, majalah resmi MUI, menyusun rubrik "tausiyah"-nya, yang mencakup wacana-wacana nonfatwa MUI. Lihat Ichwan (2005), hh. 50–53; Wehr (1973), h. 1075.

yang lebih konservatif. Ini bisa dilihat dari pelbagai fatwa, tausiyah, dan pernyataan lain yang dikeluarkannya, juga dari bagaimana ia menghadapi isu-isu sosial, politik, ekonomi dan budaya.

Dalam kajian ini, saya akan memusatkan perhatian pada upaya MUI dalam mendefinisikan kembali perannya di era pasca-Soeharto, menganalisis transformasinya dari lembaga yang berorientasi pada pemerintah ke berorientasi pada umat, dan mendalami implikasi dari transformasi ini.[4] Penekanan khusus akan diberikan pada bagaimana MUI menggunakan kuasanya sebagai "otoritas keagamaan semi-resmi" di Indonesia dan bagaimana ia menerjemahkan "Islam moderat", yang sebetulnya "Islam moderat puritan" (*puritanical moderate Islam*) yang bersendikan ortodoksi Sunni, dalam konteks Islam Indonesia yang plural secara ideologi dan organisasi. Berikutnya kita akan membahas beberapa isu yang paling mencerminkan perubahan peran MUI pasca-Orde Baru ini, termasuk posisinya yang baru terbangun dalam perpolitikan nasional. Isu ini berkisar dari sertifikasi pangan halal dan layanan perbankan syariah sampai dengan "pemurnian" moralitas publik (tindakan melawan pornografi dan "pornoaksi"), pendidikan (polemik Rancangan Undang-Undang [RUU] Sistem Pendidikan Nasional), citra Islam (jihad dan terorisme), pemikiran Islam (pluralisme religius, liberalisme dan sekularisme), dan keyakinan Islam (aliran sesat dan gerakan Ahmadiyah).

"MELUNAKKAN YANG KERAS, MENGERASKAN YANG LUNAK": MODERASI PURITAN ALA MUI

MUI pasca-Orde Baru memperkenalkan pendekatan baru terhadap umat, yakni, seperti kata KH. Ma'ruf Amin, "melunakkan yang

4 Di sini saya kecualikan Aceh, sebab MUI Aceh mengubah diri menjadi Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) di tahun 2001. Tidak seperti MUI, MPU adalah bagian dari aparat pemerintah daerah. Tentang MPU, lihat Ichwan (2011).

keras dan mengeraskan yang lunak". Namun, pandangan-dunia MUI saat ini tidak lagi bercirikan Islam moderat semata, tetapi lebih "Islam moderat puritan".[5] Selama ini MUI senantiasa mewakili penafsiran ortodoksi Islam yang moderat, dengan orientasi yang juga tetap moderat, tetapi pada dekade terakhir MUI telah mengalami pergeseran menuju penafsiran yang lebih puritan dan literalis yang ketat terhadap keimanan. Inilah bagian yang oleh Van Bruinessen disebut sebagai "*conservative turn*" (Bruinessen 2011). MUI mengedepankan Islam moderat puritan, bukan Islam radikal puritan, sebagai versi Islam ideal untuk Indonesia, meski bukan tidak mungkin di masa depan organisasi ini berpaling menuju Islam radikal puritan. MUI mempertahankan kepedulian asalinya di bidang hukum, akidah, moralitas, dan kepentingan Islam, tetapi dalam hal ini ia telah kian condong kepada posisi yang lebih puritan dan konservatif. Pada Di masa silam, perjuangan ideologis di dalam MUI adalah antara tradisionalisme Islam Nahdlatul Ulama (NU) dan modernisme Islam Muhammadiyah, yang dimenangkan oleh yang disebut belakangan (bahkan ketika ulama yang berafiliasi ke NU memegang kekuasaan di dalam MUI). Kini, tradisionalis, modernis, puritan dan radikal bersaing untuk mendapatkan pengaruh di MUI, dan yang menang adalah suara-suara reformis dan puritan. Fakta bahwa sebagian jabatan tinggi di

5 Dalam kajian ini, saya mendefinisikan "Islam moderat puritan" sebagai pemikiran dan pra - tik Islam yang pada dasarnya moderat tapi terpengaruh oleh beberapa aspek ajaran Islam puritan yang menekankan pada kemurnian iman, yakni yang terbebas dari syirik dan keper-cayaan lain yang terkait, termasuk penodaan agama, penyimpangan, bidah, pemurtadan, juga liberalisme, sekularisme dan pluralisme keagamaan (biasanya dalam arti relativisme keagamaan); memakai orientasi hukum yang ketat dalam hal ibadah; lebih sensitif pada masalah moral, seperti pornografi dan perjudian, yang ditetapkan sebagai "munkarat" (perbuatan dosa); lebih sadar pada kepentingan politik eksklusif umat Islam; tapi pada saat yang sama menyetujui pembangunan ekonomi Islam melalui sistem perbankan syariah dan pasar halal, serta mengakui dan bahkan mendukung negara yang berideologi non-Islam. Saya gunakan istilah "Islam moderat puritan" untuk MUI, karena meski dahulu ia kurang puritan, dalam dekade terakhir ia telah mengalami proses pemurnian teologi, hukum, dan moral, terlepas dari upayanya untuk menjadi moderat dalam orientasinya yang puritan. Ini memunculkan "Islam moderat puritan", bukan "Islam radikal puritan", sebagai tipe ideal dari Islam Indonesia. Ini juga menyiratkan Islam moderat itu pluralistik; ada jenis lain Islam moderat, seperti Islam moderat tradisionalis yang dianut oleh Nahdlatul Ulama (NU) dan Islam moderat modernis yang dianut Muhammadiyah. Saeed mendefinisikan puritanisme hanya dalam konteks teologi (Saeed 2007, hh. 397–98).

MUI telah diduduki oleh ulama yang berafiliasi ke Nahdlatul Ulama ternyata tidak membuat perubahan berarti, karena para ulama ini kebetulan lebih dekat pada reformisme puritan ketimbang pada tradisionalisme arus-utama. Meski yang berpandangan radikal di dalam MUI amat sedikit, namun suara mereka signifikan, terutama dalam memengaruhi tausiyah atau fatwa yang dirumuskan bukan hanya oleh Komisi Fatwa dan dewan pimpinan MUI, tetapi juga oleh forum yang mengundang perwakilan organisasi atau gerakan Islam seperti Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI), Kongres Umat Islam Indonesia (KUII), dan Ijtima' Ulama. Di dalam forum inilah kelompok radikal memiliki kesempatan untuk menyatakan pandangan mereka yang ketat dan kaku, dan dengan retoris menuduh semua yang berbeda pandangan sebagai munafik, fasik, dan kufur.

Sebagai organisasi Islam moderat puritan, MUI ditandai oleh sejumlah kecenderungan utama. Pertama, orientasi normatif terhadap isu-isu halal dan haram telah menjadi lebih legalistik dalam arti melampaui batas-batas mazhab hukum Islam tradisional. Ia mengurusi bukan saja isu-isu keagamaan murni, tetapi juga masalah sertifikasi halal makanan, kosmetik, obat-obatan, perbankan, asuransi, dan masalah keuangan dan ekonomi lainnya, dan juga kepemimpinan politik—meskipun ia tidak mempertanyakan seberapa islami negara ini. Kedua, orientasi teologisnya, yang pada dasarnya konservatif sejak berdirinya, telah menjadi lebih puritan seiring perekrutan beberapa anggota baru yang lebih radikal. Pergeseran ke posisi yang lebih puritan menjadi jelas pertama kali pada Musyawarah Nasional 2000, ketika isu kristenisasi melalui pendidikan muncul, dan ia kian puritan lagi sejak Musyawarah Nasional tahun 2005, yakni ketika MUI mengeluarkan fatwa tentang liberalisme, sekularisme, dan pluralisme agama, Ahmadiyah, doa bersama lintas-iman, warisan beda agama, dan pernikahan beda agama.[6] Ketiga, orientasi moralnya kian menjadi puritan dan lebih bercampur tangan pada urusan publik, bukan

6 Teks fatwa ini diterbitkan dalam Majelis Ulama Indonesia (2005a).

hanya melalui fatwa, tausiyah, atau pernyataan publik lainnya, tetapi juga melalui proses hukum dan politik di parlemen dan demonstrasi massa. Keempat, orientasi ideologisnya telah menjadi kian eksklusif, hanya melindungi kepentingan umat Muslim ketimbang merangkul kepentingan nasional. Namun, meski dengan orientasinya yang puritan, MUI telah mencoba menjadi moderat. Kemoderatannya ini ditandai, antara lain, oleh penolakannya terhadap radikalisme dan terorisme, penerimaannya (walau selektif) terhadap modernitas, serta penerimaannya atas negara yang berdasarkan Pancasila dan demokrasi modern, bukan berdasarkan Islam.

Seperti disebut di muka, telah ada langkah menuju sikap yang lebih puritan pada saat Musyawarah Nasional tahun 2000, yakni ketika MUI mengumumkan orientasi barunya untuk menjadi *khadim al-ummah* (pelayan umat). Tak terelakkan, pertanyaan terbesar yang muncul karena slogan *khadim al-ummah* adalah: siapa yang dimaksud umat? Saat saya tanyakan kepada pemimpin MUI di Jakarta dan di beberapa kantor MUI di daerah untuk mendapatkan klarifikasi tentang hal ini, jawaban mereka berbeda-beda. Beberapa menjawab bahwa umat dimaksud meliputi "semua Muslim" di Indonesia, tak peduli apa pun pilihan ideologi dan politik mereka, radikal atau liberal. Mengacu pada fatwa MUI yang saat ini berlaku mengenai liberalisme agama, sekularisme, dan pluralisme, yang lain memilih tidak memasukkan Muslim liberal dan yang ber–"aliran sesat", karena mereka bisa mendatangkan bahaya kepada umat. Kelompok kedua ini telah demikian jauh hingga berpendapat bahwa MUI seharusnya tidak memberi keanggotaan MUI kepada Muslim liberal, dan malah harus toleran pada yang disebut Muslim "puritan" dan "radikal" (seperti Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia [DDII], Hizbut Tahrir Indonesia [HTI] dan Majelis Mujahidin Indonesia [MMI]). Terlepas dari perbedaan-perbedaan ini, secara umum kebijakan MUI tercermin dalam frasa: melunakkan yang terlalu keras, mengeraskan yang

terlalu lunak.[7] Ini menyiratkan MUI sedang memainkan politik "mediasi",[8] seperti yang diyakini sebagian besar ketua MUI, dengan harapan kedua ekstrem itu bisa dibujuk untuk mengambil langkah "moderasi". Kendati begitu, adanya perubahan haluan di dalam MUI menuju ke posisi yang lebih konservatif itu terlihat jelas, tecermin dalam pelbagai fatwa dan tausiyah yang dikeluarkannya sejak tahun 2000. Dalam langkah yang tak terbayangkan terjadi di masa Orde Baru, sejumlah Muslim garis keras direkrut, seperti Adian Husaini, Cholil Ridwan dan Amin Djamaluddin.[9] Meski perekrutan tampaknya telah dilakukan sejak Musyawarah Nasional tahun 2000, namun hingga tahun 2005 langkah ini tak membawa perwakilan organisasi radikal ke dalam MUI. Pada Musyawarah Nasional tahun 2005, anggota gerakan Islamis, seperti HTI dan Front Umat Islam (FUI), direkrut untuk menduduki jabatan tertentu di MUI pusat dan di beberapa MUI provinsi dan kabupaten, tergantung pada politik lokal di masing-masing daerah baik di luar maupun di dalam MUI.[10] Strategi ini merupakan cara paling sederhana untuk menerapkan apa

7 Wawancara dengan KH. Amin Ma'ruf, mantan Ketua Komisi Fatwa, 16 Juli 2008. Rumusan lain yang kadang digunakan: "Mengerem yang terlalu cepat, mempercepat yang terlalu lambat". Wawancara dengan KH. A. Baijuri Khatib, Sekretaris MUI Kota Tangerang, April 2007.

8 Yang saya maksud dengan ini adalah MUI telah mencoba menggiring umat Islam ke arah tertentu yang dicita-citakan oleh MUI; yakni, Islam "moderat", atau lebih tepatnya, Islam "moderat puritan".

9 Ketiganya telah terlibat dalam agitasi menentang kelompok-kelompok "liberal" atau "he - erodoks". Adian Husaini, aktivis muda dan radikal DDII, kini Wakil Ketua Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama MUI, sebuah institusi penting untuk dialog dengan umat beragama lain; Cholil Ridwan adalah salah satu ketua MUI; dan Amin Djamaluddin, adalah anggota Komisi Penelitian dan Pengembangan. Husaini direkrut sebelum tahun 2005, sedangkan Ridwan dan Djamaluddin direkrut di tahun 2005. Mengejutkan bahwa nama Amin Djamaluddin tidak masuk dalam jajaran pengurus MUI sejak 2005–2010 dan 2010–2015. Namun, ia dicantumkan sebagai "anggota" Komisi Penelitian dan Pengembangan di dokumen-dokumen internal, misalnya, Ulama Indonesia (2007), h. 7. Nama Djamaluddin dikenal melalui sejumlah buku yang mengkritik keras pelbagai aliran "sesat", diterbitkan oleh "lembaga penelitian"-nya sendiri, LPPI. Kita akan mengenalnya nanti sebagai agitator anti-Ahmadiyah.

10 Sudah menjadi jamak, seperti yang dikemukakan Halliday, orang membedakan antara gerakan "Islami" (Islamic) dengan gerakan "Islamis" (Islamist). Yang pertama menunjuk pada semua tren berorientasi agama, sedangkan yang kedua merupakan varian tertentu dari fundamentalisme. Nikki Keddie berpendapat bahwa istilah "Islamis" barangkali paling akurat, karena ia membedakan iman ("Islami") dengan "gerakan yang dirancang untuk meningkatkan peran Islam dalam masyarakat dan politik, biasanya dengan mencita-citakan negara Islam". Lihat Halliday (1995), h. 399; Keddie (1986), h. 26.

yang dianggap sebagai identitas baru MUI sebagai "*khadim al-ummah*". Kemurahan hati ini tidak diberikan kepada "Muslim liberal", baik yang terlibat langsung di Jaringan Islam Liberal (JIL) maupun yang terkait dengan penafsiran liberal tentang Islam.[11] Segelintir intelektual yang dianggap "liberal", termasuk Masdar F. Mas'udi dan Siti Musdah Mulia, menjadi anggota pengurus pusat MUI hingga tahun 2005, meski mereka tidak pernah terlibat dalam pengambilan keputusan. Namun sejak 2005 dan seterusnya, ketika MUI mengeluarkan fatwa antiliberal yang terkenal itu, MUI berupaya melindungi diri dari pengaruh ideologi yang mereka anggap berbahaya dengan mengeluarkan semua Muslim liberal dari jajarannya.[12] Kebijakan ini diterapkan tidak saja di MUI pusat, tetapi juga di sebagian besar kantor MUI provinsi dan kabupaten.

Ada indikasi bahwa tidak akan mudah bagi MUI untuk berhasil dengan strategi "moderasi"-nya. Beberapa lingkaran Muslim radikal ekstrem menyalahkan MUI karena terlalu lunak, dan lebih khusus lagi, terlalu lamban untuk menyetujui penerapan syariah Islam.[13] Di sisi lain, di mata Muslim liberal, MUI telah melampaui batas dalam mencampuri baik dimensi publik maupun privat dari kehidupan beragama. Kelompok ini juga menyadari bahwa sejumlah fatwa dan tausiyah MUI telah jelas-jelas kontraproduktif karena menghambat

11 Sudah lazim di kalangan Islamis untuk mengaitkan mereka yang menentang ide penerapan syariah dengan JIL, meskipun lawan-lawan ini bukan anggota JIL atau barangkali saja tidak setuju dengan sebagian besar cara pandang JIL.

12 Muslim "liberal" yang dikeluarkan dari MUI termasuk Siti Musdah Mulia, satu-satunya anggota perempuan yang terkemuka, seorang sarjana feminis dan aktivis yang mengusung kesetaraan gender dan hak asasi manusia. Ada diskusi internal di MUI pusat tentang apakah suami Musdah Mulia, Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, yang juga anggota MUI pusat, harus dicopot juga karena pandangan liberal istrinya. Akhirnya diputuskan bahwa ia seharusnya tidak dikaitkan dengan istrinya karena ia tidak memiliki pandangan liberal seperti istrinya. Salah seorang staf administrasi MUI memberitahu saya bahwa ia juga ditanya melalui surat elektronik oleh seorang anggota MUI mengenai beberapa isu kontroversial yang dibahas di lingkaran Muslim liberal. Meski si penanya mengaku itu hanya untuk diskusi, staf yang ditanya ini merasa bahwa si penanya mengujinya untuk menilai apakah ia seorang liberal.

13 Wawancara dengan Ustaz Enting Ali Abdul Karim, Lc, Serang, 1 April 2007. Ustaz Enting lalu bergabung dengan Jama'ah Anshorut Tauhid (JAT) Abubakar Ba'asyir. Pandangan yang sama dikemukakan oleh Shobbarin Syakur, Sekretaris Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dalam perbincangannya dengan saya selama Kongres MMI yang ketiga, 9 Agustus 2008. MMI tidak mau bergabung ke MUI karena memiliki pandangan ideologi yang berbeda.

kemajuan demokratisasi di Indonesia. Mereka yakin, beberapa fatwa MUI mengancam kerukunan antarumat beragama dan bahkan mengancam masa depan demokrasi (Munawar-Rachman 2010, hh. 26–38). Meski kecewa terhadap MUI, kelompok radikal tidak menolak organisasi ini dan malah beberapa dari mereka memutuskan mengambil langkah aktif dan mencoba masuk ke dalam MUI dengan menjadi anggotanya. Mereka menyatakan bahwa mereka akan mencoba mengubah MUI dari dalam. Kaum liberal, di sisi lain, tidak menunjukkan kecenderungan tersebut. Alih-alih, mereka berusaha mendekonstruksi otoritas MUI dari luar, dengan mengembangkan wacana yang merongrong otoritas dan kewenangan MUI. Beberapa bahkan menyerukan pembubaran MUI. Dalam keadaan seperti ini, reaksi negatif MUI terhadap Muslim liberal menjadi respons yang logis. Dikeluarkannya fatwa tentang pluralisme agama, liberalisme dan sekularisme, seperti yang akan kita lihat lebih lanjut, menandakan tidak adanya cendekiawan liberal di tubuh MUI, dan kegagalan kubu liberal untuk merebut simpati MUI. Ada pula upaya, sebagai konsekuensi dari fatwa terhadap liberalisme agama, untuk membersihkan MUI dari semua ide liberal dan para ulama yang mendukung mereka. Inilah yang mungkin menjelaskan mengapa terjadi "konservativisasi", dalam arti puritanisasi teologis, hukum, dan moral, jika bukan "radikalisasi", yang prosesnya terlihat dalam wacana MUI, dan mengapa upaya "pemoderatan" menghasilkan Islam "moderat puritan", seperti yang akan kita lihat dalam kasus yang akan kita bahas di bawah ini.

MENJADI "PELAYAN UMAT": *PURITANICAL TURN*

Setelah runtuhnya rezim Soeharto pada Mei 1998, MUI berupaya untuk melepaskan pengasosiasiannya dengan rezim Orde Baru. Selama era BJ Habibie, MUI mengambil posisi yang mendukung penuh rezim Habibie. Hubungan antara MUI dan Habibie yang telah

dibangun selama bertahun-tahun pada masa Orde Baru berkembang lebih erat sejak berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), di mana Habibie adalah ketua pertamanya, pada akhir 1990. ICMI dan MUI juga bekerja sama erat dalam berbagai kegiatan keagamaan, termasuk pembentukan bank syariah pertama, Bank Mu'amalat Indonesia (BMI) (Porter 2002). Sebagian besar Muslim telah lama memandang Habibie sebagai intelektual Muslim yang ideal, dan mengklaim bahwa dia "berotak Jerman tetapi berhati Ka'bah".[14] Pada waktu itu, Habibie dianggap sebagai salah satu tokoh Muslim paling penting, yang menyiratkan bahwa apabila ada kekuatan politik yang melawannya, hal itu bisa berdampak merusak bagi umat Islam. Oleh karena itu, MUI menempatkan diri pada posisi membela Habibie dalam berhadapan dengan lawan-lawan politiknya dan mendukung upayanya untuk terpilih sebagai presiden berikutnya. Sebelum pemilihan umum, MUI mengeluarkan tiga tausiyah (pada 29 April, 20 Mei, dan 1 Juni 1999). Tausiyah ini berturut-turut berisi seruan kepada umat Islam untuk berpartisipasi dalam pemilihan umum damai; seruan untuk menghormati pilihan partai politik Muslim lainnya; serta seruan untuk menghormati larangan al-Quran bagi kaum Muslim untuk memilih non-Muslim sebagai pemimpin (*auliya*') (Ichwan 2005, hh. 55-58). Jelas bahwa di sini MUI mengusung kepentingan politik Muslim melawan kepentingan kaum nasionalis dan non-Muslim.

Pada 1998, MUI menghidupkan kembali Kongres Umat Islam Indonesia (KUII), yang diselenggarakan pada 3-7 November tahun itu. Kongres ini dianggap sebagai kelanjutan dari Muktamar Islam Indonesia (yang kemudian dikenal sebagai KUII pertama), yang diselenggarakan pada 7-8 November 1945.[15] Diselenggarakan setelah

14 Demikian Adian Husaini, dalam buku yang memuji Habibie (dan Soeharto) yang diterbitkan di masa Orde Baru (Husaini 1995). Belakangan, Adian Husaini masuk MUI, kabarnya atas undangan sekretaris jenderalnya waktu itu, Din Syamsuddin.

15 Di masa kolonial, sebenarnya ada tiga belas Kongres Umat Islam antara 1922 hingga 1945. Tidak sepenuhnya jelas mengapa KUII 1998 disebut "KUII kedua"—merujuk kepada Kongres Umat Islam 1945, yang menggunakan nama yang sama, sebagai pendahulunya. Lihat Azra (1999), hh. iii–xiv.

runtuhnya Orde Baru Soeharto, kongres ini secara politis penting dalam menunjukkan munculnya Islam sebagai kekuatan politik. Namun, kongres itu memasukkan beberapa pemikir liberal, seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Dawam Rahardjo, Azyumardi Azra, dan Syafii Anwar, yang kemudian tidak dimasukkan dalam kongres-kongres berikutnya. KUII menjadi forum untuk membahas isu-isu politik, sosial, ekonomi, dan agama. Isu-isu inilah yang kemudian diambil oleh Musyawarah Nasional MUI, yang baru bisa diadakan setelah pemilihan umum 1999. Kelak, KUII menjadi salah satu forum yang paling penting bagi organisasi dan gerakan Islam untuk menyuarakan pandangan dan kepentingan mereka dan untuk mencoba memengaruhi fatwa dan kebijakan MUI.

Peran MUI dalam pemilihan umum yang diselenggarakan pada tanggal 7 Juni 1999 layak kita pertimbangkan. Ini adalah pemilu demokratis pertama sejak 1955, dan tidak kurang dari 48 partai dengan berbagai posisi ideologis ambil bagian. Hasilnya mengejutkan: partai nasionalis sekuler menang suara atas gabungan partai-partai nasionalis yang berbasis Muslim dan partai-partai Islam.[16] Hasilnya adalah sebagai berikut: PDI-P (Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan), mendapatkan 34 persen suara dan 153 kursi di parlemen, Golkar (Golongan Karya, atau Partai Golongan Karya), mendapatkan 22 persen suara dan 120 kursi; PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) mendapatkan 12 persen dan 51 kursi; PPP (Partai Persatuan Pembangunan) mendapatkan 10 persen dan 58 kursi, dan PAN (Partai Amanat Nasional) mendapatkan 7 persen dan 34 kursi.[17]

Pada 1999, presiden belum dipilih secara langsung; pemilihan dilakukan untuk memilih anggota parlemen saja, dan parlemen

16 Partai nasionalis sekuler itu meliputi PDI-P dan Golkar; partai nasionalis berbasis Muslim meliputi PKB dan PAN; sedangkan partai Islam meliputi PPP, PKS dan PBB (Partai Bulan Bintang).

17 Dua puluh satu partai paling tidak mendapat satu kursi dari 462 kursi parlemen (dari total 500 kursi yang diperebutkan). Sisa 38 kursi merupakan kursi untuk delegasi dari TNI. Lihat Liddle (2000), hh. 33–34.

inilah yang kemudian memilih presiden.[18] Mengingat suara mayoritas diperoleh oleh partai-partai sekuler, tampaknya tidak mungkin seorang individu yang sangat terkait dengan Islam akan dipilih sebagai presiden, kecuali politisi Muslim di partai-partai sekuler mendukungnya, dan tidak ada politisi dari partai-partai Islam atau berbasis massa Islam yang bersekutu dengan politisi sekuler. Sepintas, ini tidaklah mungkin. Politisi Muslim, baik di dalam maupun di luar parlemen, melihat tantangan di depan mereka.[19] Selain berharap dukungan dari organisasi dan gerakan Islam lainnya, dukungan juga diharapkan datang dari MUI. Belum sampai dua bulan sejak pemilihan umum, MUI mengadakan rapat kerja nasional, pada 23–26 Juli 1999. Sempat muncul rumor bahwa MUI akan mengeluarkan fatwa yang menentang pemilihan perempuan untuk menjadi presiden atau pemimpin (ditujukan untuk menghadang pemilihan Megawati). Namun, ini tak terjadi. Tampaknya MUI melangkah dengan amat hati-hati ketika dihadapkan dengan situasi politik yang rentan. Tetapi, MUI akhirnya mengeluarkan *tadzkirah* (peringatan) pada 25 September 1999, yang mempertahankan posisi Habibie terkait kontroversi yang melingkupi skandal Bank Bali, konflik antaragama di Ambon, dan referendum di Timor Timur[20] sehingga menyampaikan pesan yang

18 Kelak, perubahan konstitusi memperkenalkan pemilihan presiden secara langsung, dan ini terjadi untuk kali pertamanya pada tahun 2004.

19 Dihadapkan pada masalah itu, Amien Rais dan pemimpin politik Muslim lainnya, terutama yang berorientasi keagamaan "modernis", membentuk koalisi yang disebut Poros Tengah. Upaya ini mendapat dukungan dari wakil rakyat Muslim dari pelbagai partai termasuk partai sekuler. Masalahnya, PKB, yang sebagian besar berbasis NU dan memiliki orientasi keagamaan "tradisionalis", punya hubungan yang kuat dengan partai nasionalis sekuler, PDI-P. Kalau wakil rakyat dari PKB memihak PDI-P, Megawati akan menjadi presiden. Poros Tengah tidak punya pilihan kecuali mendukung Abdurrahman Wahid sebagai presiden. Dibuatlah kesepakatan antara Poros Tengah dan PKB, dan buah dari kesepakatan itu jelas: Megawati kalah, dan Abdurrahman Wahid terpilih sebagai presiden keempat Republik Indonesia. Lihat Platzdasch (2009), hh. 270, 273.

20 Skandal Bank Bali dipicu oleh pembayaran sebesar 70 juta dollar AS oleh Bank Bali kepada perusahaan yang dipimpin oleh Setya Novanto, yang juga pemegang jabatan penting di partai berkuasa Golkar, untuk pengajuan penagihan utang kepada Badan Penyehatan Perbankan Nasional (BPPN). Bank sentral dan BPPN setuju untuk membayar utang tersebut. Namun, audit yang dilakukan PricewaterhouseCoopers mempertanyakan kelayakan pembayaran utang itu. Sebagian besar partai oposisi mengklaim uang itu telah dijarah untuk membuat Habibie terpilih lagi, sebab tokoh-tokoh kunci dalam skandal ini adalah tim sukses Presiden Habibie. Segera setelah Soeharto mundur, konflik antaragama, yang banyak

jelas terkait posisi politik MUI ketika dihadapkan dengan pemilihan presiden (Ichwan 2005, hh. 58–59).

Akan tetapi, dukungan MUI ini tidak banyak membantu Habibie yang saat itu tengah mempertahankan posisinya. Pidato kenegaraannya ditolak oleh sebagian besar anggota parlemen, dan meski hal ini bukan penghalang untuk turut dalam pemilihan presiden, Habibie memutuskan untuk menarik diri dari pencalonan. Mundurnya Habibie dari pencalonan kian menyulitkan posisi MUI, karena ini menandakan ia telah kehilangan patron terkuatnya di dalam pemerintahan. Ini bukan kekalahan bagi Habibie saja sebetulnya, tetapi juga bagi MUI.

Era Presiden Abdurrahman Wahid membawa momentum perubahan. Dari awal masa jabatannya, pernyataan politik dan sikap Wahid terhadap isu-isu Islam dipandang kontroversial oleh kalangan Muslim tertentu, termasuk oleh MUI. Terkadang Wahid bahkan dianggap memusuhi kepentingan Islam, dari pandangnya tentang komunisme dan Israel sampai pandangannya mengenai perang saudara Muslim-Kristen di Maluku, dan penentangan terbukanya terhadap fatwa haram MUI terhadap bumbu masak, Ajinomoto. Mungkin ini tidak mengejutkan: Wahid telah dikenal sebagai tokoh intelektual kontroversial sejak tahun 1970-an. Dia juga adalah pengkritik MUI yang keras, meminta organisasi itu untuk independen dari pemerintah dan meninggalkan Masjid Istiqlal, masjid yang didanai negara yang dibangun selama era Soekarno.[21] Kritik-kritik

menewaskan dan melukai kedua pihak, yakni umat Islam dan Kristen, pecah di Ambon. Habibie tidak punya visi yang jelas tentang bagaimana konflik ini harus diselesaikan. Selain itu, kebijakan Habibie yang mendukung referendum Timor Timur tanggal 30 Agustus 1999, satu bulan sebelum sidang wakil rakyat, berujung pada lepasnya provinsi ini (Timor Timur dianeksasi Indonesia pada 1975). Sementara kebijakan ini dipuji masyarakat internasional, di sisi lain ia dikecam oleh sebagian besar partai politik. Tampaknya hubungan yang dekat dan mesra antara MUI dan Habibie disebabkan oleh fakta bahwa sebagian besar anggota MUI adalah juga anggota ICMI, dan kebanyakan dari mereka memandang Habibie sebagai seseorang yang mewakili harapan dan kepentingan lingkaran Muslim tertentu. Sharma (2003), h. 165; Symonds (1999).

21 Meski ia mengkritik keras MUI, Wahid malah mengalokasikan tanah di Jakarta untuk s - buah gedung MUI dan memberikan bantuan dari dana abadi senilai Rp 5 miliar per tahun, dari total Rp 25 miliar yang dijanjikan, yang akan diberikan dalam kurun lima tahun. Karena

dan pendekatan Wahid yang kontroversial ini membuat MUI berada pada momentum yang tepat untuk menyatakan visi barunya. Setelah dipandang sebagai "pelayan pemerintah" (*khadim al-hukumah*), sejak saat itu dan seterusnya, MUI akan berupaya menjadi "pelayan umat" (*khadim al-ummah*). Pernyataan ini dibuat dalam Musyawarah Nasional MUI pada 2000. Oleh karena itu, pendeknya, periode sejak jatuhnya rezim Soeharto pada Mei 1998 hingga Musyawarah Nasional 2000 bisa dipandang sebagai kurun reorientasi dan pelonggaran ikatan dengan pemerintah.

Tahun-tahun di antara Musyawarah Nasional 2000 dan 2005 merupakan fase perkembangan nyata yang kedua di dalam MUI periode pasca-Soeharto. Musyawarah Nasional tahun 2000 adalah momen penting dalam pembangunan kembali MUI, ditandai dengan revisi anggaran dasar organisasi.[22] Dalam masa penting pelepasan dirinya dari masa lalu, MUI sekali lagi mendeklarasikan Islam sebagai asasnya, bukan lagi falsafah negara, Pancasila.[23] Transformasi MUI ini bahkan kian kentara dalam dokumen yang digunakannya untuk menyatakan diri, "Wawasan Majelis Ulama Indonesia". Teks ini memuat lima peran utama MUI: (1) sebagai pewaris para nabi (*waratsat*

Wahid jatuh di tahun 2001, MUI hanya menerima dana Rp 5 miliar, dan presiden berikutnya, Megawati, tidak meneruskan kebijakan Wahid. Wawancara dengan Sholahuddin Al-Aiyub, asisten ketua MUI, KH Sahal Mahfudz, Jakarta, 28 Maret 2007.

22 Revisi anggaran dasar amat penting dilakukan tiap organisasi yang ingin melakukan per - bahan. Ini tidak harus berarti bahwa tiap organisasi harus memulai upaya reformasi setelah merevisi anggaran dasarnya. Anggaran dasar hanyalah persyaratan resmi untuk semua organisasi publik. Pada sebagian organisasi, reformasi tidak memerlukan perubahan anggaran dasar. Hanya saja, kalau suatu organisasi memang merumuskan kembali anggaran dasarnya, otomatis reformasi itu akan tecermin di dalamnya.

23 Pasal 2 anggaran dasar MUI (yang disebut Wawasan MUI) berbunyi: "Organisasi ini b - rasaskan Islam". (Majelis Ulama Indonesia, 2000, h. 21). Tak lama setelah runtuhnya rezim Orde Baru, MPR di bawah kepemimpinan Amien Rais, mengeluarkan Ketetapan MPR yang menyatakan Pancasila tidak akan lagi menjadi "asas tunggal" organisasi massa, sehingga sesuai dengan tuntutan sebagian besar organisasi Muslim. Dalam anggaran dasar sebelumnya, MUI telah dengan tegas menjadikan Pancasila sebagai asas ideologinya dan Islam sebagai landasan keberagamaan (akidah)-nya. Menyebut Pancasila dan Islam sebenarnya merupakan taktik bertahan untuk berkelit dari pelarangan. Meski tidak sampai terpikir bahwa MUI akan dilarang oleh Orde Baru, tampaknya MUI tidak ingin mengambil risiko. Di dalam Musyawarah Nasional-nya yang ketiga pada Juli 1985, MUI merevisi anggaran dasar sebelumnya dan mencantumkan Pancasila sebagai asasnya dan Islam sebagai akidahnya. Langkah MUI ini tampaknya terilhami oleh NU, yang merupakan organisasi Muslim pertama yang memakai rumusan seperti itu sebelumnya.

al-anbiya', merupakan gambaran tradisional tentang peran ulama); (2) sebagai pemberi fatwa; (3) sebagai pembimbing dan pelayan bagi umat (*khadim al-ummah*); (4) sebagai gerakan *islah wa tajdid*; dan (5) sebagai penganjur yang baik dan pencegah yang munkar (penegak *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*) (Majelis Ulama Indonesia 2000, hh. 12–15). Tiga poin terakhir itu tidak tercantum dalam anggaran dasar sebelumnya; hal yang menunjukkan dengan jelas orientasi baru MUI. Konsep *khadim al-ummah*, seperti yang kita lihat di atas, menandai pergeseran dari pemberi legitimasi keagamaan kepada rezim dan pendukung agenda pembangunannya ke representasi kepentingan Muslim—yang tidak murni kepentingan keagamaan tetapi juga kepentingan ekonomi dan politik. *Islah* dan *tajdid* adalah istilah dari agenda reformasi keagamaan yang diasosiasikan kepada organisasi puritan seperti Persatuan Islam (Persis) dan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) dan juga organisasi modernis seperti Muhammadiyah (tetapi amat kurang diasosiasikan kepada NU). Terakhir, *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* adalah konsep inti dari moralitas sosial Islam dan merupakan prinsip yang dipegang oleh kebanyakan, kalau bukan semua, organisasi Muslim. Namun, ia memiliki konotasi menegakkan syariah bukan melalui legislasi melainkan melalui pelbagai bentuk persuasi, termasuk tindakan main hakim sendiri.

Musyawarah Nasional tahun 2000 juga membahas masalah yang mencerminkan pandangan yang lebih konservatif tentang Islam dan kesadaran mengenai kepentingan umat Islam. Musyawah ini menyodorkan pertimbangan mengenai bagaimana sebuah majelis ulama harus diorganisasi, dan bagaimana slogan yang baru diadopsinya, *khadim al-ummah,* harus dilaksanakan. MUI menyatakan diri sebagai organisasi yang "mandiri". Presiden dan Menteri Agama tidak lagi menjadi, berturut-turut, pelindung resmi dan ketua penasihatnya. Karena telah lebih "mandiri", MUI mampu menjaga

jarak dari partai berkuasa dan dari hiruk-pikuk politik nasional selama pemilu tahun 2004.[24]

Namun, klaim kemandiriannya dari pemerintah tidak membuat MUI mencapai (dan barangkali tidak pernah berupaya mencapai) pemutusan hubungan sepenuhnya dari pemerintah, dan ia tetap agak berbeda dari organisasi non-pemerintah lainnya. Ia mempertahankan kedekatan hubungan dengan pemerintah, terutama (tetapi tidak melulu) dengan Kementerian Agama. Ia pindah dari Masjid Istiqlal, meski kini menggunakan bangunan kantor milik Kementerian Agama yang telah dipinjamkan secara gratis untuk "jangka waktu yang tidak ditentukan".[25] Selain itu, para menteri agama pasca-Orde Baru (KH Tholchah Hasan, Maftuh Basyuni dan Suryadharma Ali) adalah anggota Dewan Penasihat MUI. MUI juga menerima bantuan dana dari Kementerian Agama.[26] Sejumlah kegiatan MUI diselenggarakan atas kerja sama dengan berbagai instansi pemerintah, seperti Kementerian Agama, Kementerian Komunikasi dan Informasi, Kementerian Pendidikan Nasional, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, Kementerian Pertahanan dan Keamanan, Kementerian Dalam Negeri, Kementerian Luar Negeri, Kementerian Tenaga Kerja, dan Kementerian Sosial.

MUI juga menata kembali caranya membahas persoalan keagamaan dan mengeluarkan fatwa, yang terus dipandangnya sebagai salah satu fungsi utamanya. Pada 2003, sebuah forum baru yang meminta peran serta semua anggota Komisi Fatwa di seluruh Indonesia (termasuk anggota Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh) terbentuk. Forum yang bernama Ijtima' Ulama ini mengadakan rapat per tiga tahun, dan membahas tiga tema masalah penting: (1) *masa'il asasiyah wathaniyah* (masalah strategis kebangsaan

24 Tentang pemilu 2004, lihat Nakamura (2005).

25 Pernyataan ini penulis dengar secara langsung dalam pidato peresmian oleh Menteri Agama, 23 Juli 2008.

26 Tahun 2008, MUI menerima bantuan Rp 3 miliar. Dilaporkan bahwa jumlah itu "tidak cukup", tapi akan "memadai untuk kebutuhan aktivitas rutin". Lihat Majelis Ulama Indonesia (2008b), h. v.

dan kenegaraan); (2) *masa'il waqi'iyah mu'asyirah* (masalah sosial keagamaan kontemporer); dan (3) *masa'il qanuniyah* (masalah hukum dan perundang-undangan).[27] Dengan forum ini, MUI telah membangun moderasi politiknya melalui tema pertama, menanggapi isu kontemporer melalui tema kedua, dan melalui tema ketiga MUI mengkritik peraturan yang berlaku dan rancangan peraturan yang sedang dibahas di parlemen. Dengan taraf keluwesan yang tinggi ini, MUI menjadi kian aktif memberi respons langsung terhadap masalah politik, baik nasional maupun internasional, dengan mengeluarkan fatwa dan tausiyah. Ia juga bisa memberikan pengaruh secara tidak langsung. Misalnya, ia turut mengadakan demonstrasi di jalanan melalui lembaga yang dikenal sebagai Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI).[28] Namun, harus digarisbawahi bahwa MUI tidak menentang Pancasila seperti banyak kelompok Muslim radikal, dan bahkan telah menjustifikasi keberadaan Pancasila sebagai "falsafah nasional" dan bagian dari konsensus nasional untuk "melindungi keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama".[29] Dukungannya

27 Hasil Ijtima' tahun 2003, 2006, dan 2009 bisa ditemukan di Majelis Ulama Indonesia (2010), hh. 713–845.

28 Ini harus dibedakan dengan Front Umat Islam, yang juga disingkat FUI. Forum Ukhuwah Islamiyah adalah bagian dari institusi yang longgar, ad hoc, di dalam MUI yang berada di bawah Komisi Ukhuwwah Islamiyah, yang terdiri dari para wakil dari organisasi-organisasi Muslim pada level nasional. Komisi Ukhuwah Islamiyah telah dibentuk sejak pendirian MUI tahun 1975. Gagasan untuk membentuk forum ukhuwah (persaudaraan) antara organisasi dan tokoh Muslim mengemuka pada Musyawarah Nasional MUI 1980 dan diungkapkan kembali pada Rapat Kerja Nasional tahun 1984 (Majelis Ulama Indonesia 1995, hh. 47, 114, 124–25). Forum Ukhuwah Islamiyah akhirnya terbentuk pada tahun 1989, oleh orang-orang yang mewakili sisi puritan dari spektrum ini tapi juga memasukan para pengkritik Orde Baru yang menonjol (Platzdasch 2009, hh. 38, 76). Publik tak mendengar banyak tentangnya sampai kemudian ia dihidupkan lagi oleh MUI di awal tahun 2000-an. Sementara, Front Umat Islam, adalah kendaraan independen bagi aktivisme Muslim, tempat pelbagai organisasi Muslim yang kebanyakan berorientasi radikal, terwakili. Muhammad al-Khatthath, salah satu pemimpin penting Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), adalah juga Sekretaris Jenderal Front Umat Islam. Singkatan namanya (FUI) tampaknya memang sengaja dipilih untuk menimbulkan kerancuan dengan Forum Ukhuwah Islamiyah MUI dan mengisyaratkan adanya dukungan MUI pada demonstrasi-demonstrasi dan aksi-aksi lain yang dilakukan Khatthath.

29 Ini dinyatakan, contohnya, dalam pertimbangan pertama pada Keputusan Ijtima' Ulama tahun 2006 tentang "Masa'il Asasiyah Wathaniyah" (masalah strategis kebangsaan dan kenegaraan). Dalam Keputusan Ijtima' Ulama tahun 2009, sikap ini dirumuskan lebih sistematis, yakni bahwa "Pancasila sebagai falsafah nasional dan Undang-Undang Dasar 1945 merupakan upaya untuk melindungi keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan kehidupan bersama" (Majelis Ulama Indonesia 2010, hh. 747, 783).

kepada Pancasila membedakan organisasi ini dari kelompok Islam radikal puritan lainnya.

Pergeseran wacana dan kegiatan MUI ini perlu dilihat dari latar belakang munculnya aktivisme radikal Islam setelah mundurnya Soeharto. Front Pembela Islam (FPI), yang resmi didirikan pada 17 Agustus 1998, memelopori aktivisme *vigilante* yang ditujukan terhadap klub malam dan tempat-tempat maksiat lain, dan menjadi terlibat dalam banyak demonstrasi yang mengandung kekerasan. Milisi Laskar Jihad, yang muncul dari kelompok Salafi yang menamakan diri mereka Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKAWJ, dibentuk pada 14 Februari 1998), mengirim anggotanya untuk andil dalam konflik Muslim-Kristen yang pecah di berbagai wilayah. Hizbut Tahrir Indonesia, yang lama hadir sebagai gerakan bawah tanah, muncul dari tempat rahasianya dan dengan terbuka menyatakan keberadaannya pada tahun 2000. Di tahun yang sama (2000), beragam kelompok Islamis dan individu yang berpaham radikal yang memiliki kesamaan cita-cita akan negara Islam mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), yang terang-terangan menyatakan loyalitasnya kepada gerakan Darul Islam yang bersejarah itu. Sebuah grup paramiliter yang tampak berafiliasi dengan MMI, Laskar Mujahidin, juga ikut andil dalam pertempuran di Maluku.[30] Kehadiran yang menonjol dari gerakan-gerakan ini telah memengaruhi persepsi MUI tentang masalah yang menjadi kepedulian umat dan karenanya memberi sumbangan, seperti yang akan kita lihat di bawah nanti, pada pergeseran wacana dan nada fatwa-fatwanya.

Musyawarah Nasional MUI pada Juli 2005 menandai dimulainya fase ketiga, yang masih terus berlangsung pada saat buku ini ditulis, di mana MUI menempatkan dirinya sebagai pembela utama pemahaman konservatif mengenai ortodoksi. Ia mengangkat dan mengecam keras masalah yang terkait dengan: doa lintas-iman, nikah beda agama, waris beda agama, pluralisme, liberalisme, dan sekularisme

30 Tentang ini dan beragam kelompok radikal lainnya yang muncul, lihat Bruinessen (2002).

agama; aliran-aliran yang dianggap sesat, termasuk Ahmadiyah; berhubungan dengan alam arwah (*kahanah*) dan perdukunan (*irafah*); dan segala bentuk upaya mengalihkan keyakinan Muslim dari ortodoksi konservatif (pemurtadan). Sebagian besar kepedulian ini tecermin dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkannya dalam Musyawarah Nasional 2005 itu.[31]

Perjuangan melawan "aliran sesat", di mana Ahmadiyah dan kelompok kultus nabi lokal, al-Qiyadah al-Islamiyah dijadikan sebagai sasaran utama, mendapat landasan yang lebih sistematis setelah MUI menerbitkan "Panduan untuk Mengenali Aliran Sesat" pada 2007, yang berisi sepuluh kriteria "aliran sesat".[32] Tanggapan MUI atas dugaan pemurtadan terkait utamanya dengan isu Kristenisasi, isu yang sekian lama dikenal sebagai pusat perhatian DDII.[33] Pada November 2006, MUI membentuk Komite Nasional Penanggulangan Bahaya Pemurtadan, yang segera mengambil posisi bahu-membahu dengan aneka kelompok Islamis radikal dalam menentang pembangunan gereja-gereja (baru) dan menentang kegiatan misionaris. Dalam hal ini, MUI jelas memakai agenda Islamis radikal untuk menghambat perkembangan komunitas Kristen. Beberapa petinggi MUI yang direkrut setelah tahun 2000 memainkan peran kunci, seperti KH Cholil Ridwan (ketua komite), Amin Djamaluddin, dan Abu Deedat, yang sebelumnya dikenal aktif dalam gerakan-gerakan anti-kristenisasi dan anti-pemurtadan.

31 Masalah lain yang tecermin dalam fatwa yang dikeluarkan di tahun 2005 adalah kriteria maslahah; wanita menjadi imam salat; perlindungan hak kekayaan intelektual; pelepasan harta pribadi untuk kepentingan umum; dan hukuman mati untuk kejahatan tertentu (Majelis Ulama Indonesia 2005b). Saya merujuk ke edisi kedua buku ini; edisi pertama tidak mencantumkan penjelasan mengenai fatwa. Edisi kedua diterbitkan untuk memenuhi permintaan publik atas penjelasan itu karena banyaknya kontroversi yang timbul.

32 Majelis Ulama Indonesia (2008a), hh. 7–8. Detail mengenai sepuluh kriteria "aliran sesat" akan dipaparkan lebih jauh pada bagian berikutnya.

33 Tinjauan yang bagus mengenai wacana Kristenisasi disajikan dalam Mujiburrahman (2006).

PURIFIKASI PANGAN DAN BARANG KONSUMSI LAINNYA: SERTIFIKASI HALAL

Di Indonesia, sertifikasi halal ditangani MUI melalui Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, Minuman dan Kosmetika (LPPOM-MUI). Didirikan pada 6 Januari 1989,[34] lembaga ini baru menerbitkan sertifikat halal pertamanya pada tahun 1994. Lembaga ini terdiri dari dua sub-lembaga yang saling terkait, yang pertama terdiri dari ahli pangan yang menangani pengujian laboratorium untuk makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika, dan produk lain (berkedudukan di Bogor dan didirikan dengan bekerja sama dengan Institut Pertanian Bogor [IPB] pada 1994), dan yang kedua berisi ahli syariah (Komisi Fatwa). Yang terakhir inilah yang memutuskan halal-tidaknya suatu produk dan mengeluarkan fatwanya. Fatwa ini kemudian diterjemahkan menjadi "sertifikat halal". Maka, menurut MUI, sebuah sertifikat halal adalah fatwa yang tertulis mengenai kehalalan suatu produk. Untuk memastikan kesinambungan kualitas halal, MUI merancang apa yang disebut Halal Assurance System (HAS—sistem jaminan halal) pada 2005 (baru berlaku pada 2008), yang memberikan tanggung jawab kepada semua perusahaan yang menghasilkan produk halal yang sudah diakui LPPOM-MUI untuk secara mandiri menjaga kualitas halal produk-produknya. Untuk itu, masing-masing perusahaan harus memiliki auditor halal internal (untuk perusahaan kecil) atau lembaga audit halal internal (untuk perusahaan besar) (LPPOM-MUI 2008 a). MUI berkeyakinan ia perlu memonopoli sertifikasi halal (yang amat menguntungkan secara finansial) ini untuk melindungi konsumen Muslim dari produk-produk yang kualitasnya diragukan.

Sertifikasi halal menjadi permasalahan utama di awal era Reformasi dalam konteks kecenderungan kepada re-islamisasi ruang

34 Pendiriannya berdasarkan pada surat MUI sendiri, No. Kep-018/MUI/I/1989, bukan berdasarkan keputusan pemerintah.

publik. Semasa menjadi Presiden, Habibie mendukungnya melalui Peraturan Pemerintah No 69/1999 tentang Pelabelan Makanan dan Iklan, yang mengatur pelabelan halal. Di era Abdurrahman Wahid, substansi pertanyaan halal dan haramnya pangan menjadi demikian penting sehingga mampu menggerakkan massa perlawanan terhadap presiden. MUI menelurkan sebuah fatwa yang menyatakan bumbu penyedap rasa populer Ajinomoto (*monosodium glutamate*) haram karena sebuah enzim babi dipakai dalam proses produksinya.[35] Abdurrahman Wahid, yang juga seorang cendekiawan Muslim, menentang fatwa ini, dan mengajukan pendapat bahwa meski enzim itu dipakai dalam proses produksinya, tetapi tak ada yang terbawa ke dalam produk akhirnya. Dia memberikan analogi dengan kasus lain yang menunjukkan bahwa persentuhan dengan zat haram tidak otomatis membuat zat lain menjadi haram pula. Terkait dengan ini, ia juga berpendapat bahwa pemboikotan produk ini akan berdampak negatif pada ekonomi dan tenaga kerja. Ia gagal meyakinkan mayoritas politisi Muslim, yang dalam kasus ini memihak kepada MUI dan mengambil posisi yang berseberangan dengannya. Barangkali kasus ini menguatkan klaim MUI dan memberinya dukungan politik untuk melanjutkan pengawasan terhadap pangan dan produk konsumsi halal lainnya.

Meski MUI memonopoli, sebenarnya tidak ada landasan hukum yang kuat bagi sebuah organisasi non-pemerintah sepertinya untuk mengelola sertifikasi halal, sebab hanya berdasarkan pada Surat Keputusan Bersama yang ditandatangani Menteri Agama, Menteri Kesehatan, dan MUI pada 21 Juni 1996. Ini merupakan kompromi di antara ketiga institusi itu, setelah negosiasi panjang mengenai siapa

35 Lebih tepatnya, fatwa itu terkait Ajinomoto yang diproduksi antara Juni 1999 dan akhir N - vember 2000, yakni saat ia diproduksi menggunakan bacto soytone, sejenis enzim babi, bukannya polypeptone atau enzim berbasis kedelai seperti biasanya (Kobayashi 2002). Ajinomoto dibuat oleh perusahaan besar lintasnegara dari Jepang, sehingga masalah ini membawa dimensi internasional, memengaruhi hubungan Indonesia dengan Jepang.

yang harus menangani pengelolaan sertifikasi halal.[36] MUI menilai peraturan-perundangan lain yang telah ada tidak cukup melindungi hak umat Islam atas produk halal, dan itu menjadi alasan pembenar untuk mengakui LPPOM-MUI sebagai satu-satunya lembaga untuk sertifikasi halal.[37] Oleh karena itu, MUI kemudian menuntut adanya undang-undang khusus tentang jaminan produk halal, yang harus mengakui dan menegaskan keberadaan LPPOM-MUI itu. Namun, pemerintah, terutama Kementerian Agama, mempunyai agenda tersendiri dan tampaknya tertarik untuk memegang sendiri bisnis pelabelan halal yang menguntungkan ini.[38]

Pangan dan produk non-pangan halal bukan hanya urusan normativitas agama, tetapi juga merupakan potensi bisnis yang sangat besar. Pasar halal telah berkembang pesat dalam dekade terakhir, dan Kementerian Perdagangan Republik Indonesia melihat ini sebagai potensi besar bagi eksportir Indonesia. Pada tahun 2005 diperkirakan Uni Eropa saja, dengan 20 juta Muslim, mungkin mengimpor produk halal senilai 195 juta dollar AS. Pada saat itu, ekspor non-migas Indonesia ke Eropa berjumlah sekitar 10 miliar dollar AS. Ini belum termasuk produk halal, segmen pasar yang belum

36 Soeharto memainkan peran penting dalam membuat ini menjadi mungkin. Kebijakan ini harus dilihat dalam konteks "Islamic turn" Soeharto sekitar tahun 1989 atau 1990, ketika ia mendukung pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan Bank Muamalat Indonesia dan menyetujui kebijakan lain mengenai Islam. Tentang Islamic turn, meski isu halal tidak dibahas lengkap, lihat Liddle (1996), hh. 613–34.

37 Peraturan-perundangan itu termasuk UU No. 23/1992 tentang Kesehatan, UU No. 7/1996 tentang Makanan, UU No. 8 tentang Perlindungan Konsumen, dan Peraturan Pemerintah No. 69/1999 tentang Pelabelan Makanan dan Iklan.

38 Usaha Kementerian Agama untuk mengambil alih pengelolaan sertifikat halal sudah dimulai sejak era Megawati. Menteri Agama waktu itu, Said Agil Husin al-Munawar, mengeluarkan Keputusan Menteri Agama Nomor 518/2001 tentang Pedoman dan Tata Cara Pemeriksaan dan Penetapan Pangan Halal (2001) dan draf Peraturan Pemerintah tentang Pelabelan Produk Halal (2003). Draf ini ditolak bukan saja oleh instansi pemerintah, seperti Kementerian Perindustrian dan Perdagangan, tapi juga oleh pelbagai asosiasi produsen dan pedagang. Alih-alih, mereka justru mendukung sertifikasi halal oleh MUI, tapi bukan pelabelan halal seperti yang diatur dalam rancangan peraturan itu, yang akan menyebabkan bertambahnya biaya produksi sehingga akan membebani konsumen. Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia (YLKI) menangkap motif komersial di balik draf peraturan ini (Kompas, 11 Juli 2003; Sinar Harapan, 10 Juli 2003). Karena ada protes dan kritik, draf peraturan itu tak pernah dikeluarkan oleh Sekretariat Negara. Kementerian Agama membuat draf Undang-Undang Jaminan Produk Halal di tahun 2005, tapi belum lolos sampai akhir-akhir ini (2011).

dijajaki tetapi Kementerian Perdagangan bertekad merebutnya.[39] Pada World Islamic Economic Forum (WIEF 2007) yang ketiga, yang dilaksanakan di Kuala Lumpur, Malaysia, pada 28 Mei 2007, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono mengatakan dalam pidato Special Keynote Address-nya: "*We would be remiss if we did not take advantage of the halal market (Kita lalai kalau kita tidak memanfaatkan pasar halal ini)*" (Yudhoyono 2007).

MUI sadar tidak hanya akan meningkatnya volume pasar halal dunia, tetapi juga pentingnya pengakuan internasional terhadapnya sebagai lembaga yang otoritatif untuk sertifikasi halal. Dorongan di balik upaya untuk mendapat pengakuan ini bisa bersifat ideologis maupun ekonomis. Negara kapitalis Barat memiliki prosedur jaminan kualitas berdasarkan pertimbangan kesehatan dan kadang pertimbangan politis (seperti masalah hak asasi manusia), yang membuat negara Islam kesulitan mengekspor produk mereka ke AS maupun ke Eropa. Menurut MUI, negara-negara Islam harus menerapkan bukan saja jaminan kualitas, tetapi juga jaminan halal, sehingga produsen Barat juga wajib memenuhi tuntutan kaum Muslim akan kualitas halal.[40] Pada saat yang sama, MUI sadar betul akan potensi pendapatan dari sertifikasi halal ini, yang mungkin akan mengurangi ketergantungannya pada bantuan dana dari pemerintah. Dalam dekade terakhir, sertifikasi halal merupakan salah satu sumber pendapatan utama bagi MUI (di samping sertifikasi perbankan syariah, yang selebihnya akan kita bahas). Karenanya, ia gigih mempertahankan monopoli *de facto*-nya dan memperluas kegiatannya ke seluruh Indonesia. Karena permintaan produk halal terus meningkat, MUI membangun cabang-cabang LPPOM-MUI di

39 Angka-angka ini diambil dari artikel di koran (Hakim 2005). Salah satu narasumber yang disebut di sana adalah ahli pemasaran halal, konsultan pemasaran dari Perancis, Antoine Bonnel, yang mengajukan perkiraan yang jauh lebih besar untuk volume pasar halal Eropa, yaitu 15 miliar euro (19,5 miliar dollar AS). Lihat <http://www.saphirnews.com/Halal-C-est-au-consommateur-musulman-d-etre-arbitre_a3681.html>.

40 Wawancara dengan Ichwan Sam, Sekretaris Jenderal MUI, Jakarta, 16 Juni 2009; dan d - ngan Dr Amirsyah Tambunan, anggota Komisi Penelitian MUI, Jakarta, 16 Juni 2009.

lebih dari dua puluh provinsi dan kota (LPPOM-MUI 2008 b). Meski dikritik, LPPOM-MUI masih tetap menjadi satu-satunya lembaga sertifikasi halal di Indonesia.

PURIFIKASI PASAR: MENDUKUNG PERBANKAN DAN KEUANGAN SYARIAH

Dukungan pemerintah pada perbankan syariah tidak dapat dipisahkan dari krisis ekonomi dan politik yang melanda Indonesia pada tahun 1997 dan diikuti oleh jatuhnya Soeharto pada tahun 1998. Memang benar bahwa bank syariah pertama di Indonesia, Bank Muamalat Indonesia (BMI), didirikan pada tahun 1991 dengan dukungan langsung dari Soeharto (Hefner 1996), tetapi ini tidak diikuti oleh pembentukan bank syariah lainnya sampai tahun 1999, saat beberapa bank konvensional mengadopsi perbankan sesuai syariah (*shari'a-compliant*) sebagai bagian dari layanan mereka. Pemerintah pada waktu itu harus menghidupkan kembali pembangunan ekonomi, sementara kepercayaan kepada perbankan konvensional melemah. Beberapa bank konvensional tidak dikelola dengan baik sehingga mereka rontok dan memperdalam krisis ekonomi. Beberapa pemilik bank konvensional lainnya meninggalkan Indonesia dan membangun usaha di luar negeri. Pemerintah membutuhkan lembaga ekonomi alternatif yang diharapkan dapat mendorong pembangunan ekonomi nasional. Dalam konteks ini, lembaga ekonomi berbasis syariah atau Islam muncul memberi alternatif.

Untuk mendukung pengembangan bank syariah, pada tahun 2003, MUI mengeluarkan fatwa yang menyatakan haramnya perbankan konvensional yang berbasis bunga. Memang, pada tahun 2000, MUI masih menilai perbankan konvensional diperbolehkan

dengan pertimbangan situasi yang masih darurat (*dharurah*). Namun, pada tahun 2003 telah berdiri sejumlah bank syariah, dan MUI menganggap perbankan konvensional tidak diperlukan lagi. KH Ma'ruf Amin, figur utama di balik fatwa ini, mengatakan kepada wartawan bahwa jumlah cabang bank yang menawarkan layanan sesuai syariah pada saat itu telah mencapai 210 buah, dan beberapa praktisi perbankan telah meyakinkannya bahwa telah cukup alasan untuk menyatakan perbankan konvensional haram sejak saat itu dan selanjutnya.[41] Namun, karena fatwa tidak bersifat mengikat, hanya sebagian saja umat Muslim yang tergerak untuk memindahkan uang mereka dari perbankan konvensional ke perbankan syariah. Tetapi, banyak bank konvensional, untuk mencegah kemungkinan rugi di masa depan, teryakinkan untuk membuka "jendela syariah" atau mendirikan cabang-cabang syariah semi-mandiri. Kebanyakan bank syariah dan bank konvensional yang membuka "jendela syariah" memiliki Dewan Pengawas Syariah yang anggotanya diambil dari anggota MUI terkemuka.[42]

MUI telah membentuk sebuah badan khusus untuk menangani perbankan dan hal-hal terkait (seperti asuransi), Syariah Dewan Nasional (DSN). Badan ini memeriksa semua produk keuangan satu per satu dan mengeluarkan masing-masing fatwanya. Alhasil, jumlah fatwa tentang produk keuangan sesuai-syariah menjadi cukup besar, dan kini diandalkan oleh bank sentral (Bank Indonesia) dan Kementerian Keuangan. Kedua lembaga negara ini tidak mengeluarkan izin untuk produk keuangan "syariah" baru tanpa mendapatkan fatwa terlebih dahulu dari DSN. Dalam hal ini, MUI telah memperoleh pengaruh nyata terhadap kebijakan pemerintah mengenai ekonomi Islam.

41 Atmanto (2003). Penting dicatat, sebelum mengeluarkan fatwa ini, MUI telah berkonsultasi dengan Bank Indonesia, bukan untuk meminta izin melainkan untuk menanyakan apakah lembaga perbankan syariah telah siap untuk dijalankan.

42 Maka per 31 Desember 2006, Dewan Pengawas Syariah Bank Muamalat Indonesia terdiri dari orang-orang berikut ini: KH. M.A. Sahal Mahfudh (Ketua), KH. Ma'ruf Amin, Prof. Dr H. Muardi Chatib, Prof. Dr H. Umar Shihab, dan pada Bank BNI terdiri dari KH. Ma'ruf Amin dan Dr Hasanuddin. Semua tokoh ini merupakan elite MUI.

Meskipun demikian, dalam praktiknya, hukum ekonomi mengalahkan negara dan agama. Pengenalan produk keuangan "Islami" baru membutuhkan fatwa MUI dan aturan dari lembaga keuangan negara. Bila pasar tidak mematuhinya, fatwa dan peraturan tetaplah tidak relevan. Namun, tidak seperti pasar lain, pasar syariah terkait dengan pola pikir syariah dari para pelakunya, dan tidak semata terkait dengan pertimbangan ekonomi. Kepatuhan terhadap prinsip-prinsip dan nilai-nilai syariah menjadi penting dalam sistem perbankan selama nasabah menganggapnya penting. Bagi MUI, meyakinkan Muslim akan kewajibannya beralih ke transaksi ekonomi yang lebih "islami" sama pentingnya dengan memastikan bahwa produk-produk keuangan yang sesuai telah tersedia. Intervensi aktif MUI dalam mendukung perbankan syariah dapat dianggap sebagai sebuah komponen dari apa yang oleh beberapa kalangan disebut sebagai "Islam Pasar". Istilah ini mengacu pada "bagaimana praktik-praktik Islam dikerahkan untuk memfasilitasi peralihan dari rezim pembangunan otoritarian menuju pengelolaan ketenagakerjaan dan aktivitas komersial menurut prinsip-prinsip pasar" (Rudnyckyj 2009 a, h. 185). Sebagai sebuah konsep, ini mirip dengan "Islam sipil", yang mengacu pada potensi peran lembaga Islam dalam transisi demokrasi (Hefner 2000). Namun, Islam Pasar dirancang untuk menggabungkan praktik agama Islam dengan etika kapitalis, bukan untuk menciptakan kesepadanan antara Islam dan demokrasi. Islam Pasar bertujuan untuk memurnikan pasar ekonomi.

PURIFIKASI MORAL PUBLIK: MENOLAK PORNOGRAFI DAN "PORNOAKSI"

Salah satu peran yang telah MUI asumsikan menjadi tugasnya adalah sebagai penjaga moralitas publik. MUI merasa perlu melakukannya dengan alasan mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim, se-

hingga MUI—sebagai perwakilan ulama—secara hukum berkewajiban memberikan bimbingan moral kepada masyarakat. KUII 1998, yang diselenggarakan oleh MUI, dan Musyawarah Nasional MUI tahun 2000 merekomendasi MUI untuk menanggulangi tiga belas jenis kemungkaran: aliran sesat, korupsi dan suap, zina, aborsi, pornografi dan "pornoaksi",[43] narkotika, perjudian, alkohol, hak kekayaan intelektual, kriminalitas, perusakan lingkungan, kekerasan, dan permusuhan. Anjuran lainnya, KUII merekomendasi agar MUI mengeluarkan fatwa dan menyusun RUU Antipornografi dan Pornoaksi (RUU APP). Usulan ini didorong oleh meningkatnya jumlah acara vulgar yang ditayangkan melalui saluran-saluran TV, CD, DVD, situs internet, juga buku dan majalah porno.

MUI memenuhi anjuran itu dan mengeluarkan fatwa tentang pornografi dan pornoaksi (No. 287/2001) dan menyusun versinya sendiri tentang RUU APP yang menimbulkan banyak perdebatan dan kontroversi sejak diusulkan pada 2002. Bisa dikatakan RUU yang diperdebatkan di parlemen sebenarnya adalah produk MUI, meski secara resmi RUU ini diajukan oleh Kementerian Agama. RUU ini sebetulnya tindak lanjut dari rekomendasi yang dicantumkan dalam fatwa MUI, khususnya Butir 2.1, yang mendesak semua penyelenggara negara untuk "menetapkan peraturan perundang-undangan yang memperhatikan dengan sungguh-sungguh isi fatwa ini disertai dengan sanksi yang dapat berfungsi sebagai *zawajir* dan *mawani*'" [yakni membuat pelaku menjadi jera dan orang yang belum melakukan menjadi takut melakukannya] (Majelis Ulama Indonesia 2003, h. 304).

Di tengah kontroversi tentang RUU APP ini, dan meski diprotes keras sebelum penerbitannya, terbitlah edisi perdana "majalah pria" internasional, *Playboy*, di Indonesia pada April 2006. Sekelompok

43 Istilah "pornoaksi" tidak dikenal di kamus. Ini merupakan istilah lokal buatan Indonesia. Beda dengan pornografi, pornoaksi berarti perilaku sensual yang membangkitkan hasrat seksual di muka publik atau sebagai sarana bisnis.

anggota FPI menyerang gedung tempat *Playboy* berkantor. Tentu tak mengejutkan apabila MUI menjadi salah satu lembaga yang mendukung gerakan protes terhadap *Playboy*. Dalam Ma'lumat (pernyataan publik)-nya, Tim Pengawal RUU APP, yang beranggotakan MUI dan perwakilan organisasi Islam lainnya, menyampaikan pandangan bahwa penerbitan *Playboy*, sebagai ikon pornografi, adalah "pernyataan perang terhadap kesehatan akhlak bangsa" dan tidak ada jawaban lain kecuali dengan "pernyataan perang terhadap segala bentuk pornografi dan pornoaksi yang merusak akhlak bangsa" (dikutip dalam Abdullah 2006, hh. 6–7). Mereka mengusung slogan "Berantas pornografi-pornoaksi, lindungi akhlak bangsa, wujudkan Indonesia bermartabat".

Tim Pengawal RUU APP itu melambangkan kedekatan hubungan antara MUI dan gerakan Islamis, terutama yang dikoordinasikan oleh FUI, dalam menghadapi pornografi—meski ini tidak berarti mereka memiliki kedekatan serupa dalam kasus-kasus lain. Ma'lumat di atas ditandatangani oleh Ketua Komisi Fatwa MUI, KH. Ma'ruf Amin, dan koordinator aksi, Muhammad al-Khatthath, pemimpin terkemuka FUI dam HTI. Dalam kasus ini MUI dan Islamis sepenuhnya punya kesamaan ideologis mengenai pentingnya melawan pornografi dan "pornoaksi". Ini diikuti dengan tuntutan hukum terhadap editor majalah *Playboy* dan para artis yang karya pornogafisnya dimuat di dalamnya. *Playboy* tak menghiraukan protes mereka, dan majalahnya terus diterbitkan di Indonesia.[44] Namun, editornya, Erwin Arnada, akhirnya diajukan ke pengadilan pada tahun 2009, dan dinyatakan bersalah sesuai pasal 281–82 KUHP (tentang tindak pidana kesusilaan) dan divonis dua tahun penjara. Setelah ini, penerbitan *Playboy* Indonesia dihentikan.

44 Kenyataan bahwa RUU antipornografi tidak lagi dibahas di parlemen, dan gerakan yang mendukung dan menentang peraturan ini tak lagi terdengar untuk waktu yang relatif lama, dan majalah Playboy yang terus terbit beberapa tahun berujung pada gunjingan bahwa sejumlah besar uang dari bisnis pornografi telah dengan efektif membungkam isu ini. Meski jelas tidak mungkin dibuktikan, teori konspirasi ini dianggap dapat menjelaskan peristiwa-peristiwa belakangan.

RUU APP mengalami sejumlah perubahan sebagai upaya untuk memuaskan kelompok-kelompok yang menentangnya, sebelum akhirnya disetujui DPR pada 30 Oktober 2008. Meski tidak semua tuntutan MUI dimasukkan, termasuk penggunaan istilah "pornoaksi", semangat hukumnya lebih sejalan dengan MUI ketimbang dengan kekuatan "sekuler". Tidak diragukan lagi, dilihat dari sudut pandang MUI, pemenjaraan editor *Playboy* Indonesia dan penghentian majalah ini, serta berlakunya UU Pornografi adalah keberhasilan besar.

PURIFIKASI SEKOLAH: MENCEGAH KEMURTADAN MELALUI SISTEM PENDIDIKAN NASIONAL

Melalui Kementerian Pendidikan Nasional, pemerintah mengajukan Rancangan Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (RUU Sisdiknas) kepada parlemen pada 2 Mei 2003. Namun, RUU ini diperdebatkan secara sengit di parlemen, karena sejumlah anggota DPR menilai RUU ini sarat dengan kepentingan Muslim. RUU ini kemudian diajukan lagi pada 20 Mei 2003, tetapi lagi-lagi gagal meraih kesepakatan. Ini menyebabkan timbulnya kontroversi antara pendukung dan penentangnya. Yang menentang, baik yang di dalam maupun di luar parlemen, beralasan bahwa RUU ini tidak memberikan keadilan kepada masyarakat Indonesia yang memang beragama majemuk, dan beralasan bahwa RUU ini tidak demokratis. Dalam salah satu ketentuannya, RUU ini akan mewajibkan tiap sekolah memberikan mata pelajaran agama kepada semua murid yang diajarkan oleh guru yang beragama sama. Ini akan memberi dampak yang tidak proporsional kepada sekolah-sekolah Kristen, yang umumnya dianggap sebagai sekolah yang bagus, sehingga banyak orangtua Muslim mengirim putra-putri mereka ke sana, sementara hanya sedikit orangtua Kristen yang mengirim putra-putri mereka

ke sekolah Islam. Para puritan Muslim yang prihatin telah lama menyayangkan situasi ini karena sarat dengan bahaya kristenisasi dan karenanya merasa undang-undang yang baru akan memulihkan keseimbangan. Para penentang RUU ini percaya bahwa ketentuan ini akan sulit dilaksanakan, karena sekolah swasta tertentu dengan agama yang majemuk akan sulit untuk menyediakan guru berdasarkan orientasi keagamaan siswa-siswi mereka. Para pendukung RUU ini, yang sebagian besar Muslim, meyakini bahwa aturan ini "pluralistik" dan "demokratis", dengan alasan bahwa ia mencerminkan hak orang beriman untuk mendapatkan pelajaran agama.

MUI memainkan peran penting dalam penyebaran RUU ini. Ia menjadi tempat berkonsultasi sejak awal, diminta membaca dan memberi umpan balik untuk draf awalnya. Meski tugas yang sama juga dibebankan kepada organisasi keagamaan lain yang mewakili non-Muslim, RUU ini sejalan dengan pandangan Islam tentang pendidikan. Beberapa organisasi yang mewakili agama lain lantas bergabung memprotes RUU ini. MUI tampaknya telah berperan penting dalam memberi sentuhan Islam pada RUU—terlepas dari fakta bahwa Menteri Pendidikan Nasional pada waktu itu, Professor Malik Fadjar, adalah pemimpin terkemuka Muhammadiyah dan mantan Menteri Agama. MUI juga giat mengatur dukungan pada level nasional dan daerah. Beragam demonstrasi besar dilakukan oleh Forum Ukhuwah Islamiyah, kendaraan MUI untuk mengerahkan dukungan akar rumput, di mana hampir semua organisasi Muslim di Indonesia ambil bagian. Demonstrasi nasional di Jakarta juga didukung oleh sejumlah cabang MUI di seputar Jakarta, termasuk yang berada di Provinsi Banten dan Jawa Barat, dan cabang lain yang lebih jauh, seperti di Yogyakarta dan Sulawesi Selatan.[45]

45 Wawancara dengan Prof. Burhanuddin Daja, mantan Ketua Komisi Ukhuwah Islamiyah MUI Yogyakarta, 29 Desember 2006; dan Prof. Abdur Rahim Yunus, mantan Sekretaris MUI Cabang Sulawesi Selatan, 20 Januari 2007.

Pada 1 Juni 2003, FUI dan MUI mengadakan demonstrasi yang mereka sebut "Aksi Sejuta Ummat" di depan Masjid Al-Azhar, di kawasan kelas menengah Jakarta, Kebayoran Baru. Demonstrasi ini dihadiri oleh ribuan Muslim dari beraneka latar belakang dan beragam organisasi seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, DDII, Partai Keadilan Sejahtera (PKS), HTI, dan MUI. Demikian pula, MUI juga merupakan pendukung penting dalam demonstrasi Muslim lain serupa di pelbagai wilayah. Ini adalah momen ketika MUI terlibat jauh dalam pernik perjuangan politik, alih-alih mengurung diri dalam gaya politik "di belakang meja" (memberi bimbingan, mengeluarkan fatwa dan tausiyah dan semacamnya). Ia menerjunkan diri dalam politik jalanan. Ini merupakan pertanda yang tegas bahwa masalah pendidikan merupakan hal yang amat penting bagi MUI. Sebagian besar pemimpin MUI memandang pendidikan sebagai lini pertama pertahanan untuk melindungi iman (akidah) anak-anak Muslim. Dalam pemahaman mereka, pendidikan bisa dipergunakan sebagai alat untuk menggiring pelajar Muslim keluar dari Islam (*riddah* atau pemurtadan) atau, paling tidak, mengenalkan mereka dengan ajaran yang tidak islami. Para pemimpin MUI mengkhawatirkan adanya upaya mengubah keyakinan murid dari Islam menjadi Kristen. Ketakutan ini disulut oleh dugaan pemurtadan pelajar Muslim yang belajar di Sekolah Katolik atau Protestan, yang biasanya (dianggap) memiliki kualitas yang lebih baik ketimbang sekolah-sekolah negeri atau sekolah-sekolah swasta Islam.[46]

Kaum Muslim bukanlah satu-satunya kelompok yang tergerak melakukan aksi karena RUU itu. Demonstrasi tandingan juga diselenggarakan oleh Masyarakat Prihatin Pendidikan Nasional (MPPN), koalisi yang terutama beranggotakan sekolah-sekolah Katolik Jakarta, Bogor, Tangerang, dan Bekasi. Sebuah demonstrasi besar digelar di depan gedung DPR pada 5 Juni 2003. Demonstrasi

46 Wawancara dengan Prof. Umar Shihab, Jakarta, 27 Maret 2007; Prof. Burhanuddin Daja, Yogyakarta, 29 Desember 2006. Lihat juga Hutapea (2003), hh. 28–29.

serupa juga dilakukan di Medan, Palembang, Yogyakarta, Sulawesi Utara, Denpasar, Kupang, dan Flores. Mereka menuntut agar RUU itu mempertimbangkan kemajemukan Indonesia (*Tempo Interaktif*, 5 June 2003).

Menjelang sidang paripurna DPR, Sekretaris Jenderal MUI, Din Syamsuddin, secara pribadi berkampanye di beberapa daerah untuk menggalang dukungan kaum Muslim agar DPR menyetujui RUU itu. Pada Tabligh Akbar di Sidoarjo, Syamsuddin berujar bahwa MUI akan memastikan bahwa para wakil rakyat menyetujui RUU itu, dan bahwa MUI akan mendukung mereka; dan menyeru kaum Muslim untuk bergabung dalam demonstrasi "Aksi Sejuta Ummat" (yang lain) yang akan digelar di depan gedung DPR pada 10 Juni 2003 (*Kompas*, 10 Juni 2003). Demonstran Muslim dalam jumlah yang sangat besar tumpah ruah, berduyun-duyun dari pelbagai tempat sekitar Jakarta. MUI Banten mengorganisasi para demonstran yang turun ke Jakarta menggunakan 380 bus, sementara yang lain bergabung atas kemauan sendiri. Profesor KH. Wahab Afif, Ketua MUI Provinsi Banten, memperkirakan, secara keseluruhan ada sekitar 40.000 demonstran Muslim Banten yang bergabung dalam aksi di Jakarta itu.[47]

RUU itu disetujui DPR pada 11 Juni 2003.[48] Ini mengundang protes dan demonstrasi di banyak wilayah, tetapi tetap tidak berdampak apa-apa. Kelompok Muslim telah mencapai kemenangan nyata, tetapi kemenangan ini terasa manis terutama bagi MUI, yang sejak awal proses pembuatan draf dan proses selanjutnya telah membantu memastikan bahwa UU ini tidak akan bertentangan dengan aspirasi dan kepentingan kaum Muslim.

---

47 Wawancara dengan Prof. KH. Wahab Afif, Serang, 3 April 2007, dan Drs H. Sibli Sarjaya, LML, Sekretaris Jenderal MUI Banten, 2 April 2007.

48 Sebagian besar faksi politik menyetujui RUU itu, kecuali PDI-P, yang tidak menghadiri sidang paripurna. Sebuah kelompok di parlemen yang didominasi umat Kristen, Kesatuan Kebangsaan Indonesia (KKI), sebelumnya telah menyatakan tidak menyetujui RUU ini dan menyatakan belum siap untuk memberikan keputusan akhir. Namun, setelah semua faksi setuju, KKI pun akhirnya menerimanya.

PURIFIKASI CITRA ISLAM: MENOLAK TERORISME, MEMBELA JIHAD

Setelah serangan teroris 11 September 2001, dan menanggapi rencana perang AS di Afghanistan, MUI mengadakan rapat FUI yang dihadiri oleh 32 wakil organisasi Islam. Sekretaris Jenderal MUI pada waktu itu, Professor Din Syamsuddin, membacakan pernyataan MUI yang mengecam serangan teroris, tetapi juga merasa terpanggil untuk menyeru umat Islam untuk siap berjihad apabila AS dan sekutunya melakukan segala bentuk serangan kepada Afghanistan dalam upaya mereka mencari Osama bin Laden, orang yang diduga menjadi dalang serangan teroris itu. MUI nanti mengklarifikasi bahwa yang ia maksud dengan jihad adalah jihad dalam arti umum sebagai perjuangan demi kebaikan, dan bukan dalam makna sebagai perang.

Dalam fatwanya tentang terorisme (Fatwa No. 3/2004), yang merupakan hasil Ijtima' Ulama pada 16 Desember 2003 dan dikeluarkan pada 24 Januari 2004, MUI juga menarik perbedaan antara jihad dan terorisme (Majelis Ulama Indonesia 2010, hh. 725–29). Fatwa itu menyatakan bahwa jihad meliputi dua arti: pertama, jihad dalam arti segala usaha dan upaya sekuat tenaga serta kesediaan untuk menanggung kesulitan dalam memerangi dan menahan agresi musuh dalam segala bentuknya; dan kedua, jihad dalam arti segala upaya yang bersungguh-sungguh dan berkelanjutan untuk menjaga dan meninggikan agama Allah (*li i'lai kalimatillah*). Lebih kanjut, dalam kedua maknanya, jihad harus dilakukan untuk melakukan perbaikan (*islah*), sekalipun harus dengan cara peperangan; dan ia bertujuan menegakkan agama Allah dan/atau membela hak-hak pihak yang terzalimi. Terakhir, ia harus dilakukan mengikuti aturan yang ditentukan syariah dengan sasaran musuh yang sudah jelas. Terlepas dari nuansa-nuansa ini, penyebutan jihad dalam fatwa itu masih berdasarkan pada konflik, dan akhirnya berujung pada perang (*qital* atau *harb*). Ia tidak merujuk pada perbedaan klasik antara "jihad

kecil" (*jihad asghar*), yakni perjuangan fisik, dan "jihad besar" (*jihad akbar*) atau perjuangan spiritual melawan kelemahan dan kejahatan di dalam diri sendiri. Makna yang terakhir ini tidak ada sama sekali dalam fatwa itu.

Namun, fatwa MUI itu secara eksplisit mengangkat isu terorisme. Ia mengatakan tanpa ragu bahwa, "Terorisme adalah tindakan kejahatan terhadap kemanusiaan dan peradaban, yang menimbulkan ancaman serius terhadap kedaulatan negara, bahaya terhadap keamanan, perdamaian dunia, serta merugikan kesejahteraan masyarakat. Terorisme adalah salah satu bentuk kejahatan transnasional yang diorganisasi dengan baik (*well organized*), dapat digolongkan sebagai kejahatan luar biasa *(extra-ordinary crime*) yang tidak membeda-bedakan sasaran (indiskriminatif)." Terorisme digambarkan sebagai bersifat merusak (*ifsad*) dan anarkis atau *chaos* (*faudha*), yang dilakukan penyerangnya dengan tujuan menciptakan rasa takut dan/atau menghancurkan pihak lain; dilakukan tanpa aturan; dan sasarannya tanpa batas. Fatwa ini menyatakan bahwa melakukan terorisme adalah haram, tetapi melakukan jihad adalah kewajiban. Fatwa ini juga menyatakan bahwa bom bunuh diri haram seperti halnya tindakan bunuh diri lainnya, tetapi membolehkan mencari kesyahidan (*'amaliyyah al-istisyhad*) demi Islam, sekalipun ini bisa meminta korban dari orang-orang yang tak berdosa. Pesannya jelas: jihad tidak bisa disamakan dengan terorisme, dan sebaliknya.

Perumusan fatwa ini mencerminkan posisi sulit MUI dalam menghadapi isu jihad dan terorisme. MUI berusaha sebaik-baiknya menjawab terorisme internasional, tetapi untuk melakukannya, ia pun harus mempertimbangkan pandangan ortodoks mengenai jihad. Dengan kata lain, sementara MUI ingin fatwanya tentang terorisme mendapat sambutan internasional, pada saat yang sama ia pun harus menyesuaikan fatwanya dengan hukum Islam. Dengan mengambil posisi moderat ini, MUI mengelak dari tuduhan masyarakat internasional bahwa ia bersikap pro-teroris, dan dari

tuduhan kelompok Islamis bahwa ia menyembunyikan sentimen anti-jihad. Dengan demikian, MUI rentan disalahpahami oleh kedua sisi. Beberapa kelompok Islamis mengkritik MUI takut pada Barat,[49] tetapi ia juga mendapat serangan dari para aktivis "sekuler" yang menyebut bahwa MUI memenuhi harapan gerakan-gerakan radikal (*Jakarta Post*, 1 Agustus 2005). Hal ini menjadi objek pembelajaran bagi MUI tentang bagaimana tetap bertahan: sementara ia harus mantap berpijak pada ortodoksi Sunni untuk menjaga kredibilitasnya sebagai institusi keagamaan paling otoritatif di Indonesia, dan pada saat yang sama ia juga tidak boleh melupakan konteks politik, baik lokal maupun global.

PURIFIKASI PEMIKIRAN ISLAM: MENENTANG PLURALISME, LIBERALISME, DAN SEKULARISME AGAMA

Sejak tahun 1970-an, Indonesia menyaksikan perkembangan beragam untaian pemikiran kritis keagamaan yang berbeda jauh dari pemikiran reformis arus utama, sekaligus yang membangkitkan kecurigaan mendalam di kalangan konservatif dan puritan, baik di dalam Muhammadiyah maupun NU. Menjawab peningkatan suara Islam radikal di ranah publik setelah jatuhnya Soeharto, tren kritis ini menjelma dalam pelbagai bentuk dan *platform* yang terorganisasi. Mereka menggambarkan diri dan pemikiran keagamaan mereka dengan berbagai sebutan yang berbeda, termasuk Islam pasca-tradisionalis, Islam emansipatoris, Islam progresif, dan Islam liberal.[50]

49 Wawancara dengan Ustaz Enting Ali Abdul Karim, Lc, Serang, 1 April 2007.

50 Istilah "postradisionalis" dan "Islam emansipatori" bisanya diasosiasikan dengan intelektal muda NU yang terlibat dalam LSM seperti LAKPESDAM dan P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Jakarta; "Islam progresif" dengan ICIP (International Centre for Islam and Pluralism) dan forum diskusi berbasis internet, Islam Progresif; sementara "Islam liberal" terutama merujuk ke JIL (Jaringan Islam Liberal), yang kebanyakan aktivisnya merupakan intelektual muda NU, dan JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah).

Barangkali contoh yang paling luar biasa dari fenomena ini adalah pembentukan Jaringan Islam Liberal (JIL) pada 2001. Kegiatan dan pemikiran organisasi ini, yang mengangkat pemikiran kritis dan penerapan sikap liberal dan rasional terhadap ajaran agama, telah menjadi sumber kecemasan bagi kebanyakan Islamis dan ulama Indonesia. Sejumlah artikel dan buku yang menyerang proyek-proyek mereka telah dipublikasikan. Pada 30 November 2002, Forum Ulama Umat Islam (FUUI)—organisasi ulama "swasta", yang dipimpin oleh Athian Ali M. Da'i—mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa halal hukumnya menumpahkan darah orang yang merendahkan Allah, Nabi Muhammad, Islam, dan umat Islam (*Pikiran Rakyat*, 26 Desember 2002). Fatwa ini menjadi sangat kontroversial, karena tampaknya merupakan respons langsung terhadap pernyataan programatik dari mantan koordinator JIL Ulil Abshar-Abdalla, di mana dia menyatakan pandangan-pandangan liberalnya (Abshar-Abdalla 2002). Ini adalah fatwa pertama, sepanjang pengetahuan penulis, dalam sejarah Indonesia modern yang mengutuk seseorang atas tuduhan penodaan terhadap agama (*blasphemy*) dan menyerukan sanksi kekerasan terhadap pelakunya.[51] Dalam penjelasannya kemudian, FUUI mengklaim bahwa fatwanya tidak menyebut nama tertentu, tetapi bahwa semua orang yang mempunyai pemahaman yang liberal tentang Islam seperti itu adalah pelaku penodaan terhadap agama.

Meski telah menunjukkan reaksi yang keras, para ulama ini merasa belum melakukan tindakan yang cukup untuk menghentikan aktivitas JIL dan gerakan Islam liberal lainnya. Mereka membutuhkan legitimasi yang lebih kuat, yang hanya bisa diberikan melalui fatwa MUI. Kongres Umat Islam Indonesia IV, yang diselenggarakan di Jakarta pada April 2005, merekomendasikan agar MUI mengeluarkan fatwa yang mengecam Islam liberal, spesifiknya menyebut JIL, karena JIL menyebarkan pemikiran atau ajaran heterodok dan "sesat", yang

51 Sebelum abad ke-20, telah ada fatwa terhadap sufisme yang menyimpang yang dibawa wali legendaris Syekh Siti Jenar dan Syekh Ahmad Mutamakkin, yang mengaku menyatu dengan Tuhan, dan divonis mati (walau itu tak terjadi pada tokoh yang terakhir).

bisa "menyesatkan umat". Ketua DDII, Husein Umar, mengatakan bahwa benih pemikiran yang dihidupkan oleh JIL harus digolongkan dalam kategori kemungkaran. Ia juga menganggap JIL membawa ancaman bagi dakwah Islam. Beberapa bulan sebelumnya, tuntutan serupa juga telah disuarakan dalam Rapat Koordinasi Daerah (Rakorda) MUI untuk MUI wilayah Jawa Timur, Bali, Nusa Tenggara Barat (NTB) dan Nusa Tenggara Timur (NTT). Ketua Panitia Penyelenggara KUII, Din Syamsuddin, meyakini bahwa sentimen ini mencerminkan aspirasi organisasi Islam arus utama di Indonesia, dan itu tidak bisa diabaikan begitu saja. Meski ia tidak menyebut organisasi tertentu, ia menuturkan kekuatan sekularisme dan liberalisme sebagai ancaman serius terhadap dakwah, dan mengatakan bahwa ini dapat menyebabkan "pendangkalan akidah".[52] Isu Islam liberal telah disiapkan sebelum kongres itu, sebab ia dicantumkan dalam *booklet*, *Materi IV Masalah Aktual Keumatan dan Kebangsaan*, yang diedarkan kepada peserta kongres (Majelis Ulama Indonesia 2005 c, hh. 40–41, 47–50).

Sebagai jawabannya, Musyawarah Nasional MUI tahun 2005 mengeluarkan Fatwa No. 7/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama. Fatwa ini segera menimbulkan kontroversi, karena ia tidak saja mempunyai implikasi pada pemikiran liberal dalam Islam, tetapi juga akan berdampak negatif terhadap hubungan antaragama di tengah masyarakat yang begitu majemuk, karena istilah "pluralisme", "liberalisme" dan "sekularisme" tidak sepenuhnya jelas dalam teks fatwa itu, sehingga pengertian dari istilah-istilah itu pun bisa ditafsirkan berbeda-beda. Beberapa ulama begitu saja membuang kata "agama" sehingga fatwa itu menentang semua bentuk pluralisme, liberalisme, dan sekularisme; yang lain berpendapat fatwa itu hanya menentang pluralisme agama dan bukan bentuk pluralisme yang lain, serta menentang sekularisme dan

52 Din Syamsuddin menyebutkan dua contoh pemikiran liberal: pandangan bahwa agama itu seperti organisme yang berkembang terus-menerus, dan bahwa al-Quran itu bukan wahyu terakhir. Contoh yang disebut terakhir disebut itu tampaknya merujuk ke Ahmadiyah. Pikiran Rakyat, 20 April 2005.

segala bentuk liberalisme, baik liberalisme agama maupun bukan.[53] Dalam penjelasannya atas fatwa itu, yang dikeluarkan kemudian setelah timbulnya kontroversi itu, MUI mengklarifikasi bahwa teks itu harus dipahami sebagai "pluralisme agama", "liberalisme agama", dan "sekularisme agama", menyiratkan bahwa yang ditolak hanya pluralisme, liberalisme dan sekularisme dalam konteks agama. Fatwa MUI memang tidak mengusung interpretasi final ini, tetapi masalahnya, baik MUI atau siapa pun dalam persoalan ini, tidak mampu mengendalikan perbedaan penafsiran yang muncul.

Kritik paling keras terhadap fatwa itu berasal dari Muslim liberal-progresif, termasuk Abdurrahman Wahid, Azyumardi Azra (UIN Syarif Hidayatullah), Ulil Abshar-Abdalla (JIL), Djohan Effendi (International Conference for Religious Pluralism), Syafi'i Anwar (International Centre for Islam and Pluralism, atau ICIP) dan Dawam Rahadjo (Lembaga Studi Agama dan Filsafat, atau LSAF). Hal utama yang mereka persoalkan adalah bahwa para pemimpin MUI tidak sepenuhnya memahami istilah "pluralisme", "liberalisme" dan "sekularisme", atau bahwa pemahaman mereka melenceng dari definisi akademis atas istilah-istilah itu. Azyumardi Azra, misalnya, mengkritik bahwa mereka mengartikan al-Quran dan hadis secara harfiah, tanpa memberi alasan bagi penafsiran mereka. Ia percaya al-Quran mengajarkan toleransi terhadap agama lain. Dalam pandangannya, al-Quran dan Nabi menerima perbedaan bukan hanya sebagai kenyataan tetapi juga sebagai rahmat Allah. Ia mengartikan penolakan MUI terhadap liberalisme sebagai pertanda bahwa MUI mengira kaum liberal tidak percaya pada al-Quran, Nabi Muhammad atau ajaran Islam yang sejati, dan bahkan tidak mau melakukan salat. Ia menyarankan MUI mengevaluasi metodologi ijtihadnya sendiri (*Tempo Interaktif*, 2 Agustus 2005). Adapun Syafii Anwar menyatakan

53 Gillespie (2007) bahkan menerjemahkan frasa itu dalam lima cara yang berbeda: (1) "plura - ism, liberalism and secularism", omitting the word "religious" in the title of his article; (2) "secularism, pluralism and liberal Islamic movements"; (3) "religious pluralism, liberalism and secularism"; (4) "religious pluralism, liberalism and religious secularism"; (5) "pluralism, liberalism and religious secularism" (Gillespie 2007, hh. 202, 219).

bahwa fatwa MUI merupakan pelanggaran berat terhadap kebebasan beragama. Ulil Abshar-Abdalla berujar bahwa fatwa itu mencerminkan "ketololan" ulama MUI.[54] Moeslim Abdurahman berpendapat bahwa justru MUI, bukannya kaum liberal, yang telah menyimpang dari iman yang benar (*Tempo Interaktif*, 4 Agustus 2005). Dawam Rahardjo bahkan menyebut bahwa dengan mengeluarkan fatwa yang tidak masuk akal itu, MUI sendiri telah melakukan penodaan agama. Secara umum, mereka menilai fatwa MUI merupakan pelanggaran terhadap kebebasan berpendapat dan hak asasi manusia.[55]

Kritik terhadap fatwa yang dilancarkan kaum Muslim liberal mendapat tantangan dari Adian Husaini, seorang garis keras, dalam bukunya *Pluralisme Agama: Haram*, yang diterbitkan dua bulan setelah fatwa itu dikeluarkan (Husaini 2005). Sehaluan dengan fatwa MUI, Adian Husaini memahami pluralisme agama sebagai ideologi yang menganggap semua agama sama-sama benar. Dalam buku lain, Ketua MUI Jawa Timur, KH. Abdusshomad Buchori, menuduh JIL sebagai bagian dari yang disebut "sekte pluralisme agama" (Buchori 2006). Namun, bereda dengan Adian, Abdusshomad menunjukkan pemahaman yang lebih baik mengenai JIL dan wacana pluralisme agama. Buku yang diterbitkan MUI Surabaya ini mencerminkan pandangan resmi MUI dalam permasalahan ini, dan mendukung fatwa itu.[56]

Penerbitan fatwa ini juga telah menimbulkan rasa cemas para pemimpin non-Muslim, karena, sebagai minoritas agama, mereka mengharapkan toleransi dan kebijaksanaan dari mayoritas

54 Ulil Abshar-Abdalla kemudian meminta maaf telah menggunakan kata-kata itu.

55 "Pemuka Agama Ungkapkan Keprihatinan yang Mendalam atas Fatwa MUI", <http://www.gusdur.net/english/index.php?option=com_content&task=view&id=732&Itemid=1> (diakses tanggal 7 Juni 2007) (situs ini sudah tak berfungsi). Wawancara dengan Azyumardi Azra, "Fatwa MUI mendorong penggunaan kekerasan", Jakarta Post, 1 Agustus 2005.

56 Saya menyebutnya "pandangan resmi" karena ada sejumlah anggota MUI yang sebenarnya tidak sepenuhnya setuju fatwa MUI ini, dan bahkan beberapa anggotanya yang terkemuka sebelumnya memiliki pandangan yang berbeda. Sebagai contoh, salah satu ketua MUI berpengaruh, Amidhan, menulis di tahun 1999 bahwa "pluralisme adalah fakta" (Amidhan 1999).

Muslim. Mereka khawatir fatwa ini akan memicu intoleransi dan permusuhan terhadap mereka. Mereka juga yakin Muslim awam akan menafsirkan fatwa ini melarang hubungan baik dan kerja sama dengan non-Muslim.[57] Bila itu yang terjadi, ini akan menjadi pukulan keras terhadap upaya membangun dialog antaragama yang telah berlangsung puluhan tahun. Apalagi Adian Husaini, seorang radikal yang direkrut ke MUI pada awal tahun 2000, diangkat menjadi anggota Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama MUI. Fatwa di atas serta penolakan sengit Husaini terhadap pluralisme menunjukkan bahwa pandangan tentang kerukunan umat beragama yang berlaku di MUI adalah dangkal dan penuh prasangka.

Dampak fatwa ini, terutama yang berkaitan dengan "pluralisme agama", telah mengundang keprihatinan. Kebanyakan penceramah di TV berhati-hati menghindari kata "pluralisme" ketika membahas hubungan antaragama, dan sebagai gantinya, mereka berbicara tentang "pluralitas". Jadi, mereka berbicara tentang "pluralitas" tanpa "pluralisme". Ceramah antipluralisme sering dilakukan di masjid-masjid, terutama yang berkecenderungan konservatif dan radikal. Kebanyakan majalah Islam, seperti *Sabili*, *Hidayatullah*, *Al-Wa'ie*, dan *Risalah Mujahidin* secara aktif terlibat dalam kampanye melawan "pluralisme agama". Yang mengejutkan, pemerintah, khususnya Departemen Agama, gagal melihat gentingnya hubungan antaragama di negara ini pada masa depan.

PURIFIKASI IMAN: MENGELUARKAN AHMADIYAH DARI ISLAM

Pada tanggal 15 Juli 2005, menjelang Musyawarah Nasional MUI tahun 2005 (yang diadakan dua minggu kemudian), sekelompok massa yang gusar, dengan jumlah 5.000 hingga 10.000 orang, yang dipimpin oleh

57 Wawancara dengan Dr Zakariya Ngelow (dosen di STT INTIM), Makassar, Januari 2007.

aktivis FPI dan Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI), menyerang kampus Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Parung, dekat Bogor, Jawa Barat. Mereka menuntut pembubaran organisasi JAI ini. Setidaknya dalam pandangan beberapa analis, serangan itu tampaknya dimaksudkan sebagai pesan kepada Musyawarah Nasional MUI yang akan berlangsung agar mereka menangani masalah Ahmadiyah. Seperti yang diklaim kelompok massa ini, gerakan Ahmadiyah telah menyimpang dari agama Islam dan harus dilarang.[58] Dibuat resah oleh serangan ini, lebih dari 1.000 pengikut Ahmadiyah meminta perlindungan polisi di Bandung, ibukota provinsi Jawa Barat, untuk memastikan keamanan dua masjid mereka di Cikutra dan Bojongloa.

Gerakan Ahmadiyah di seluruh dunia dibagi ke dalam cabang Qadian yang dipimpin oleh *khalifat al-Masih*, penerus dari Mirza Ghulam Ahmad, dan cabang Lahore, yang dipimpin oleh Muhammad Ali, yang telah berjuang membawa Ahmadiyah supaya lebih dekat dengan tradisi Sunni. JAI adalah organisasi Qadiani Indonesia, sementara cabang Lahore telah membentuk organisasi sendiri, Gerakan Ahmadiyah Lahore Indonesia (GAI).[59] Dari kacamata ortodoks, cabang Qadian sangat menyimpang, terutama karena keyakinan mereka bahwa Mirza Ghulam Ahmad telah mererima wahyu ilahi, yang oleh karena itu, ia adalah seorang nabi. Awal tahun 1980, MUI telah mengeluarkan fatwa tentang Ahmadiyah, yang menyatakan bahwa hanya cabang Qadiani yang tidak sesuai dengan Islam. Di tengah masyarakat, timbul banyak kebingungan mengenai ciri keyakinan Ahmadiyah dan perbedaan antara kedua cabangnya, dan aktivis Islamis era 2000-an sama-sama berang dengan keduanya. Jumlah pengikut Ahmadiyah diperkirakan secara amat berbeda: juru bicara Ahmadiyah mengklaim ada 300.000 hingga 400.000 pengikut, sedangkan Kementerian Agama menyebut

58 Tentang penyerangan kampus Ahmadiyah di Parung, lihat Hamdi (2007); mengenai mas - lahnya yang lebih luas, lihat Olle (2006) dan Crouch (2009).

59 Tentang sejarah Ahmadiyah di Indonesia, lihat Zulkarnain (2005).

angka 50.000 sampai 80.000 (Crouch 2009, h. 5.). Cabang Qadian tampaknya jauh lebih besar daripada cabang Lahore.

Tahun 1980 fatwa MUI tentang Ahmadiyah digunakan untuk melegitimasi "kekerasan Parung" tahun 2005; memang, para penyerang secara terbuka menyatakan bahwa mereka terinspirasi oleh fatwa tahun 1980. Tetapi, mengapa serangan sengit serupa itu tidak terjadi di bawah Orde Baru, pada era penerbitan fatwa ini? Mengapa perlu 25 tahun untuk melancarkan kekerasan? Pasti ada faktor-faktor lain yang berperan ketimbang fatwa itu sendiri, dan memang inilah yang terjadi. Pertama dan terutama, telah terjadi pergeseran jauh dalam sikap politik Islam sejak runtuhnya rezim Soeharto, yang disebabkan terutama oleh semangat demokratisasi reformasi. Ini memungkinkan para pengkritik untuk menyatakan pandangan mereka secara lebih terbuka dan bahkan melakukan kekerasan yang tidak pernah terjadi selama era Soeharto. Pandangan mereka tentang Ahmadiyah dan "aliran sesat" lainnya terlampau negatif, dan mereka yakin bahwa Ahmadiyah telah keluar dari batas-batas Islam. Dalam pandangan mereka, gerakan Ahmadiyah bukanlah lagi bagian dari Islam, dan para pengikutnya adalah "non-Muslim".

Pandangan seperti ini akhir-akhir ini dipicu oleh sejumlah buku dan pamflet yang mengutuk bahwa gerakan Ahmadiyah telah "tersesat" dari ajaran Islam dengan cara yang lebih provokatif. Beberapa buku yang mengutuk Ahmadiyah telah diterbitkan sebelum era reformasi, tetapi buku-buku itu masih menggambarkan Ahmadiyah sebagai bagian dari Islam, meskipun bukan bagian dari ortodoksi Sunni.[60] Sejak beberapa tahun sebelum kekerasan tahun 2005, serentetan buku bertema Ahmadiyah, terutama yang diterbitkan oleh LPPI, menyodorkan pendapat bahwa Ahmadiyah bukan bagian dari Islam dan menuduh gerakan ini memusuhi Islam.[61]

60 Buku-buku ini, sebagian besar diilhami oleh Liga Muslim Dunia, termasuk: al-Hadar (1977); Thaha (1981); al-Badry (1981); Hariadi (1988) dan Daulay (1990).

61 Djamaluddin (2000, 2007, dan 2010), Nashruddin (2002); Fathullah (2005).

Amin Djamaluddin, Direktur LPPI, kerap mengkritik Ahmadiyah. Ia ingin menghilangkan Ahmadiyah, baik Qadian maupun Lahore, dari Indonesia, atau menjadikannya sebuah agama independen di luar Islam, seperti di Pakistan.[62] Selain menuduh Mirza Ghulam Ahmad menjadi "nabi palsu", Djamaluddin juga menuduh gerakan Ahmadiyah "memiliki kitab sucinya sendiri" (maksudnya *Tadzkirah*, buku paling substansial dari Ghulam Ahmad), "menjiplak Al-Quran", "mengubah Quran", "memalsu Quran", "membajak Quran", dan "mengubah dua kalimat *syahadat*".[63] Istilah-istilah semacam itu tidak digunakan dalam publikasi-publikasi sebelumnya. Buku-buku LPPI menyajikan bukti secara rinci, menunjuk pada banyaknya kesamaan antara *Tadzkirah* dan al-Quran, serta penambahan atau perubahan dari teks asli al-Quran. Selain itu, berbeda dengan penerbit lain, LPPI tidak puas hanya dengan menerbitkan buku-buku yang menyerang Ahmadiyah dan "aliran sesat" lainnya. Ia juga betul-betul menggalakkan kampanye menentang aliran ini, yang tidak diragukan lagi, mengipasi kebencian dan prasangka terhadap Ahmadiyah.

Lima tahun sebelumnya, dalam Musyawarah Nasional tahun 2000, MUI telah menunjukkan bahwa "aliran sesat" berbahaya bagi umat kebanyakan. Meskipun tidak menyebutkan aliran mana yang dianggap sesat, pernyataan itu telah mencerminkan keinginan MUI untuk menangani masalah ini. Ini kemudian diperkuat dalam KUII IV, dikoordinasikan oleh MUI dan diadakan pada bulan April 2005, tiga bulan sebelum serangan di Parung. Memang, KUII memberi prioritas lebih tinggi kepada isu aliran sesat dan heterodoks daripada kepada masalah sosial utama lainnya seperti korupsi, suap, perzinaan, aborsi, pornografi, pornoaksi, narkotika, perjudian, alkohol, hak

62 Wawancara dengan Amin Djamaluddin, 14 Juli 2008.

63 Djamaluddin (2000). Sebenarnya, Qadiani Ahmadiyah (JAI) memang menanggapi tudingan ini dengan menerbitkan sebuah buku berjudul Penjelasan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (2001). Tapi buku seperti ini tidak dimaksudkan untuk merebut hati Muslim Sunni yang membacanya, yang telah memendam prasangka terhadap gerakan itu.

cipta intelektual, kejahatan, perusakan lingkungan, kekerasan dan permusuhan (Olle 2006, h. 2).

Serangan di Parung, seperti yang disebutkan sebelumnya, tampaknya dimaksudkan sebagai pesan yang kuat kepada MUI yang mendesaknya untuk jauh lebih serius dalam menangani gerakan Ahmadiyah dalam Musyawarah Nasional yang saat itu akan diadakan. Ini juga mencerminkan rasa frustrasi kaum Islamis yang melihat bahwa meski telah dikenai fatwa pada tahun 1980, Ahmadiyah tetap mampu melanjutkan kegiatannya, dan mengisyaratkan keyakinan mereka bahwa tindakan tegas perlu dilakukan. Dalam Musyawarah Nasional itu menjadi jelaslah bahwa pandangan MUI telah bergeser mendekati pandangan aktivis anti-Ahmadiyah. Dalam fatwa baru tentang Ahmadiyah yang dikeluarkan dalam Musyawarah Nasional itu, MUI tidak lagi membatasi kecaman terhadap Ahmadiyah ini hanya pada kelompok Qadian, melainkan menyatakan kedua cabang Ahmadiyah sama-sama menyimpang dari dan telah berada di luar Islam. MUI bahkan melobi pemerintah, meminta agar fatwanya ditindaklanjuti dengan larangan hukum terhadap Ahmadiyah.

Pergeseran posisi MUI dalam soal Ahmadiyah ini tak pelak antara lain disebabkan oleh pergeseran umum sebagian besar anggota terkemukanya ke sisi yang lebih puritan dan konservatif. Lebih khusus lagi, pengkritik yang paling vokal terhadap Ahmadiyah dan "aliran sesat" lainnya, Amin Djamaluddin, yang LPPI-nya menjadi salah satu pengorganisasi serangan di Parung, tampaknya berpengaruh besar terhadap pandangan MUI tentang hal ini; beragam tuduhan dari mengganti, menjiplak, dan mengubah al-Quran, yang ia tujukan pada Ahmadiyah (seperti yang kita lihat di atas), betapapun tidak koherennya, menjadi bagian dari wacana MUI sendiri. Untuk lebih menopang kecamannya terhadap Ahmadiyah, pada tahun 2007, MUI

merumuskan sepuluh kriteria tegas untuk mengenali "aliran sesat", yang secara sistematis mengeluarkan kelompok Islam non-arus utama dari keyakinan yang "benar", dan bahkan mengeluarkan mereka dari Islam.[64] Dilihat dari perspektif ini, Ahmadiyah memenuhi hampir semua kriteria itu.

JAI dan GAI masing-masing memberi respons yang berbeda terhadap fatwa itu. Ketua JAI Abdul Basit, didampingi intelektual terkenal Muhammadiyah M. Dawam Rahardjo, meminta Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI) untuk membantunya mempersiapkan langkah-langkah hukum terhadap MUI dan para penyerang.[65] Agitasi mereka bisa dimengerti, mengingat para demonstran telah menggunakan baik kekerasan psikologis maupun kekerasan fisik terhadap JAI. GAI menempuh jalan lain dan menerbitkan buku yang mengkritik fatwa itu, ditulis oleh Ali Yasir, mantan Ketua GAI. Ali Yasir menyatakan bahwa sebagian besar fatwa yang mengacu pada gerakan Ahmadiyah ditujukan untuk menentang Ahmadiyah Qadian dan bukan untuk menentang Ahmadiyah Lahore. Selain itu, ia juga menyatakan fatwa MUI itu telah sengaja dipilih dari beberapa fatwa asing (terutama dari Arab Saudi dan Pakistan) yang ditujukan kepada mereka. Yasir bahkan menduga fatwa itu dikeluarkan untuk memenuhi tuntutan Rabitah al-'Alam al- Islami (Liga Muslim Dunia) dan sponsornya, Saudi.[66]

64 Sepuluh kriteria "aliran sesat" adalah: (1) Mengingkari rukun Iman dan Rukun Islam; (2) Mengakui dan atau mengikuti akidah yang tidak sesuai dalil syariat (al-Quran dan As-Sunnah); (3) Meyakini turunnya wahyu setelah al-Quran; (4) Mengingkari autentisitas dan atau kebenaran isi al-Quran; (5) Melakukan penafsiran al-Quran yang tidak berdasar kaidah tafsir; (6) Mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam; (7) Melecehkan atau merendahkan para nabi dan rasul; (8) Mengingkari Nabi Muhammad SAW sebagai nabi dan rasul terakhir; (9) Mengubah, menambah dan mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariah (10) Mengafirkan sesama Muslim tanpa dalil syar'i (Majelis Ulama Indonesia 2008a, hh. 7–8).

65 *Jakarta Post*, 19 Juli 2005, <http://www.thejakartapost.com/detailheadlinesasp?fileid=20050719. A06&irec=5> (diakses tanggal 5 Juni 2007).

66 Wawancara dengan Ali Yasir, mantan ketua GAI, Yogyakarta, 23 April 2007. Ketika buku MUI edisi kedua diterbitkan, Ali Yasir juga merevisi bukunya, mengomentari penjelasan fatwa MUI yang mengutuk gerakan Ahmadiyah.

MUI membantah bertanggung jawab atas kekerasan terhadap Ahmadiyah. Selama rapat dengar pendapat di parlemen, Ketua Komisi Fatwa, KH. Ma'ruf Amin, menjelaskan bahwa MUI tidak pernah menegakkan fatwanya melalui jalan kekerasan, dan bahwa MUI tidak bisa mengendalikan penafsiran orang yang mungkin memahami fatwa itu secara berbeda. MUI juga mengeluarkan surat perintah kepada MUI daerah agar mereka menanggapi fatwa MUI dengan damai, termasuk fatwa terkait Ahmadiyah.[67] Dalam penerbitan edisi kedua buku yang memuat fatwa kontroversial ini (Majelis Ulama Indonesia 2005 b), Komisi Fatwa mencantumkan penjelasan atas fatwa-fatwanya, juga memberikan beberapa petunjuk untuk "menghindari kesalahpahaman dan penyalahgunaan" terhadap fatwa itu. Di sini kita hanya perlu mengutip poin empat dari Pengantar Komisi Fatwa MUI, karena inilah yang paling relevan dengan pembahasan ini: "... MUI tidak membenarkan segala bentuk tindakan yang merugikan pihak lain—apalagi tindakan anarkis terhadap pihak-pihak, hal-hal kegiatan yang tidak sejalan dengan fatwa MUI ini. Karena tindakan tersebut tidak ditoleransi oleh ajaran Islam".[68]

Meskipun ada penjelasan MUI itu, kekerasan terhadap gerakan Ahmadiyah tidak berhenti dan terus dilakukan dengan menggunakan fatwa MUI itu sebagai pembenar. Pada tanggal 4 Februari 2006, rumah-rumah pengikut Ahmadiyah di Desa Gegerung dan Desa Lingsar, Lombok Barat, diserang dan dibakar. Tak ragu lagi, fatwa itu digunakan atau disalahgunakan oleh kelompok-kelompok Islamis untuk menyerang tempat tinggal para pengikut gerakan ini. Lebih dari 130 orang penganut Ahmadiyah yang dilecehkan ini meminta suaka politik ke Australia, tetapi ini tidak segera terkabul. Sampai akhir-akhir ini mereka ditampung di Asrama Transito Majeluk,

67 Wawancara dengan Prof. Abdur Rahim Yunus, Makassar, Januari 2007, dan Prof. KH. W - hab Afif, Serang, April 2007. Meski tidak ada pengikut Ahmadiyah di Bulukumba, MUI setempat juga menerima instruksi dari MUI provinsi. Wawancara dengan KH. Tjamiruddin, Sekretaris Jenderal MUI Bulukumba, Januari 2007.

68 Majelis Ulama Indonesia (2005b), hh. v–vi. Penekanan pada versi asli.

Lombok; karena takut diserang lagi, mereka tidak berani kembali ke rumah mereka.[69] Sayangnya, baik pemerintah pusat maupun pemerintah daerah tidak mampu atau tidak mau menjamin hak mereka untuk hidup tenteram. Malahan, keduanya berpandangan sama dengan para penyerang, yakni bahwa Ahmadiyah bukan bagian dari Islam. Pemerintah pusat tidak mempunyai solusi yang jelas untuk melindungi hak-hak sipil para penganut Ahmadiyah ini.

Sebuah survei yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (Pusat Islam dan Ilmu Sosial, atau PPIM) pada tahun 2006 menunjukkan beberapa hasil yang mengejutkan. Sekitar 47 persen dari responden mendukung fatwa MUI tentang aliran Ahmadiyah; 28,7 persen responden setuju dengan pengusiran warga Ahmadiyah dari tempat tinggal mereka; dan 0,6 persen benar-benar pernah mengusir sendiri pengikut Ahmadiyah. Survei ini menunjukkan bahwa ada dukungan yang kuat terhadap fatwa MUI di kalangan masyarakat Muslim. Meskipun tidak ada survei semacam ini yang dilakukan selama Orde Baru, kita bisa diasumsikan bahwa fatwa MUI tahun 1980 mendapat dukungan yang lebih kecil, meskipun fatwa itu merupakan kecaman yang lebih sempit cakupannya terhadap Ahmadiyah. Terlepas dari fatwa itu, Qadian terus bertahan hidup, dan hampir tidak ada laporan serangan dengan kekerasan terhadapnya sebelumnya. Meskipun hanya 0,6 persen responden yang benar-benar mengusir anggota Ahmadiyah dari rumah mereka, mereka yang mendukung pengusiran pengikut Ahmadiyah juga banyak, yakni separuh dari mereka yang mendukung fatwa itu (Jahroni 2006). Angka 0,6 persen hanya mencakup mereka yang turut dalam aksi tersebut di masa lalu, dan sulit memperkirakan berapa banyak dari mereka yang menyetujui pengusiran terhadap Ahmadiyah akan

69 *Antara News*, 16 Mei 2007, <http://www.antara.co.id/en/arc/2007/5/16/ahmadiyah follo - ersin-w-nusa-tenggara-permited-to-seek-asylum> (diakses tanggal 6 Juni 2007).

benar-benar mewujudkan pandangan mereka ke dalam tindakan di masa depan.[70]

Tindakan paling berdarah terhadap komunitas Ahmadiyah menyusul dikeluarkannya fatwa MUI tahun 2005 adalah serangan terhadap komunitas Ahmadiyah di Cikeusik, Pandeglang, Banten, yang berlangsung pada 6 Februari 2011. Tiga anggota Ahmadiyah tewas dan sejumlah lainnya luka-luka. Beberapa penyerang membawa pisau dan pedang, dan polisi di lapangan tidak melakukan apa pun untuk mencegah kekerasan itu. Yang mengejutkan, Menteri Agama, Suryadharma Ali, yang juga ketua PPP, sangat mendukung gagasan larangan hukum terhadap Ahmadiyah, kecuali bila Ahmadiyah mau menerima status sebagai agama yang mandiri (yakni yang berbeda dari Islam). Dia secara pribadi berpendapat bahwa gerakan Ahmadiyah telah bertentangan dengan Islam dan harus dikeluarkan dari Islam. Secara eksplisit, ia merujuk kepada fatwa MUI tentang Ahmadiyah, dan bukan kepada Undang-Undang Dasar dan ketentuan hukum yang berlaku. Dia, sebagaimana dikutip *Republika* mengatakan, "'Ini kewenangan MUI untuk melakukan kajian apakah Ahmadiyah Islam atau bukan; MUI telah mengonfirmasi bahwa Ahmadiyah telah menyimpang [dari Islam] dan karena itu harus dibubarkan sesegera mungkin"(*Republika*, 20 Maret 2011).

Tak bisa disangkal, fatwa MUI tahun 1980 dan 2005 terhadap Ahmadiyah telah digunakan oleh gerakan Islam tertentu untuk melakukan kekerasan dan kejahatan terhadap warga negara lainnya yang menjadi anggota gerakan Ahmadiyah. Masjid, kantor, gedung

70 Paruh kedua 2007 diwarnai dengan munculnya "aliran-aliran sesat" lain. Yang pertama dikenal dengan nama al-Qiyadah al-Islamiyah, yang pemimpinnya (Ahmad Musaddeq) mengaku sebagai nabi baru dan Imam Mahdi yang dijanjikan (al-masih al-mau'ud); dan kedua, al-Qur'an Suci, yang mengklaim bahwa Muslim harus menyandarkan diri mereka kepada Al-Quran dan bukan hadis. MUI juga mengeluarkan fatwa yang menyatakan al-Qiyadah al-Islamiyah dan al-Qur'an Suci menyimpang. Kekerasan terhadap anggota dan tempat tinggal gerakan-gerakan ini telah pecah sebelum fatwa dikeluarkan, dan kekerasan ini setelah itu juga menguat. Meski fatwa itu melarang penggunaan kekerasan dan menekankan perlakukan damai terhadap pengikut gerakan ini, beberapa kelompok Muslim, seperti Front Pembela Islam (FPI), mengabaikan anjuran ini begitu saja. Mereka yakin gerakan "sesat" adalah sebuah kemungkaran yang harus diberantas, selama-lamanya.

sekolah, dan bahkan rumah mereka dibakar sebagai akibatnya. Para anggota gerakan ini kehilangan hak kemerdekaan pikiran, berkeyakinan, dan beragama, hak berserikat dan berkumpul, hak hidup damai, hak atas keamanan sosial, hak memilih pendidikan, untuk memiliki tempat tinggal, dan hak atas perlakuan yang sama di hadapan hukum. Singkatnya, negara telah mendiskriminasi anggota Ahmadiyah dan telah memperlakukan mereka seperti warga negara kelas dua.

KESIMPULAN

MUI telah mencoba membangun kembali otoritasnya dan merebut citra barunya sebagai pembela "sejati" umat Islam. Ia ingin melepaskan citra yang membebaninya sebagai "pelayan pemerintah". Periode awal setelah jatuhnya rezim Soeharto merupakan masa yang sulit bagi MUI. Ia harus beradaptasi dengan agenda reformasi, sementara pada saat yang sama ia juga harus merumuskan konsepnya sendiri tentang reformasi. Tak perlu lama, ia kemudian menggunakan slogan, "pelayan umat" (*khadim al-ummah*). MUI telah melakukan segala upayanya untuk membuktikan dirinya sebagai penjaga utama akidah Islam (iman) dan pembela kepentingan Muslim di Indonesia. Ini sesuai dengan logika internal MUI, yang beralasan bahwa agama-agama lain pun memiliki majelis ulama mereka sendiri, seperti WALUBI untuk Buddhisme, yang menjaga iman dan kepentingan penganutnya.

Secara umum, MUI telah bergeser dari jalur moderat ke "moderat puritan" untuk mempertahankan ortodoksi Sunni; secara ideologis, jalur ini memang diwarnai dengan puritanisme dan konservatisme. Ini terutama timbul dari keterlibatan kelompok garis keras Muslim dalam berbagai pertemuan MUI di tingkat daerah maupun tingkat nasional yang membahas masalah yang memerlukan tanggapan MUI, selain muncul anggota MUI sendiri, baik pusat maupun daerah. Slogan retoris, "melunakkan yang keras dan mengeraskan yang lunak",

telah terbukti berguna bagi MUI dalam upayanya membangun citra moderat untuk menghadapi kekuatan radikal dan liberal. Lembaga yang digambarkan sebagai salah satu lembaga yang "lunak", atau bahkan yang "paling lunak" di antara lembaga Muslim era Orde Baru lainnya ini kini mencoba "mengeraskan" diri, dan terbilang cukup berhasil menyuguhkan citra barunya ini melalui berbagai wacana. Namun, akan sejauh mana taraf "kekerasannya" ini sangat tergantung pada pergumulan antara sayap moderat dan konservatif di tubuh MUI—dengan tidak adanya sayap liberal, karena kaum liberal telah secara bertahap dikeluarkan dari organisasi ini sejak Musyawarah Nasional tahun 2000, dan menjadi drastis sejak penerbitan fatwa haram atas liberalisme, sekularisme, dan pluralisme agama. Hasilnya adalah Islam moderat puritan. MUI tidak hanya menyibukkan diri dengan persoalan hukum Islam, tetapi juga dengan Islamisasi moralitas publik, pendidikan, pemikiran, dan iman.

Masalah penerapan syariah tidak mendapat tanggapan yang sama-sama strategis atau relevan di seluruh wilayah Indonesia. Meskipun MUI pusat menginstruksikan MUI daerah untuk mendukung ditetapkannya Peraturan Daerah (Perda) yang diinspirasi syariah, respons yang muncul lebih bersifat sporadis ketimbang konsisten, tergantung tindakan kelompok penekan (*pressure groups*) yang berorientasi syariah di wilayah itu; juga tergantung kemauan politik pemerintah daerah dan DPR setempat. Dalam konteks ini, MUI biasanya bertindak sebagai "saluran" atau "mediator" antara kelompok penekan yang berorientasi syariah, pemerintah, dan parlemen. Meskipun demikian, baik MUI pusat maupun daerah telah memberikan sumbangan bagi suksesnya pembuatan Perda syariah di sejumlah daerah. Namun, hanya sejumlah kecil MUI daerah yang mengadopsi paradigma "formalisasi", terutama di daerah-daerah yang kelompok penekan yang berorientasi syariahnya aktif menyuarakan kerangka ideologis mereka.

Masalah yang paling serius adalah produk wacana moderat puritan MUI (fatwa atau tausiyah) telah digunakan atau disalahgunakan oleh kelompok Islam radikal untuk menegakkan kepentingan ideologi mereka dengan menafsirkan produk itu secara sewenang-wenang. Beberapa upaya ini telah menyebabkan pelanggaran hak asasi manusia, seperti dalam kasus fatwa tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama; kasus pornografi dan "pornoaksi"; dan kasus Ahmadiyah, sebagaimana dikemukakan dalam bab ini. Kini, meskipun elemen Muslim garis keras di dalam organisasi ini terbatas jumlahnya, MUI telah menghasilkan fatwa dan wacana lain yang membenarkan praktik Muslim radikal, dan, hingga batas tertentu, bahkan membela mereka. Wakil gerakan Muslim progresif atau liberal telah dengan sistematis dikeluarkan dari keanggotaan MUI. Banyak kritikus menganggap MUI—karena terlalu kuatnya pengaruh anggotanya yang radikal meski relatif sedikit jumlahnya, dan karena tiadanya suara progresif penyeimbang—sebagai ancaman potensial terhadap hak asasi manusia, kebebasan berpikir, dan kebebasan menjalankan agama dan keyakinan di Indonesia.

Namun, mungkin kita juga melihat kecenderungan lain di MUI. Seperti dikemukakan di atas, melalui upaya sertifikasi halal untuk pangan, obat-obatan serta produk keuangan, organisasi ini telah menempatkan dirinya sebagai pemain utama di bidang "Islam pasar". Peran ini kemungkinan akan memperkuat tren moderasi dan konservatisme yang sedang berlangsung ketimbang tren Islam radikal. Intervensi MUI dalam bidang ekonomi bahkan kadang-kadang menjadi "progresif", seperti dalam kasus fatwa akhir-akhir ini tentang pertambangan ramah lingkungan (Fatwa No. 22 Tahun 2011). Dalam fatwa yang dielu-elukan Kementerian Lingkungan Hidup (yang mungkin meminta fatwa ini), MUI tampaknya mendukung industri pertambangan sekaligus mendukung tujuan dari perlindungan lingkungan. Di bidang Islam pasar ini, MUI tampaknya tidak memiliki kesulitan mengambil posisi liberal. Namun, MUI tampak enggan

untuk mengambil posisi yang lebih fleksibel jika itu berkaitan dengan kebebasan beragama. MUI mendukung moderasi, tetapi hanya dari jenis yang puritan.

KEPUSTAKAAN

Abdullah. "Lindungi Akhlak Bangsa". *Mimbar Ulama* 27, no. 329 (April 2006): 6–7.

Abshar-Abdalla, Ulil. "Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam". *Kompas*, 18 November 2002. Dicetak ulang di Ulil Abshar-Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar, 2005.

Amidhan. "Pluralisme Sebuah Kenyataan". *Pesan* 1, no. 21 (1999): 3–16.

Atmanto, Irwan Andri. "Fatwa Haram Setengah Hati". *Gatra*, Edisi 2, 17 November 2003. Daring di <http://arsip.gatra.com/2003-11-18/artikel.php?id=32241>.

Azra, Azyumardi. "Kongres Umat Islam: Sebuah Pengantar". Dalam *Kumpulan Hasil-hasil Kongres Umat Islam Indonesia, Jakarta, 3–7 Nopember 1998*, disunting oleh Majelis Ulama Indonesia. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1999.

Al-Badry, Hamka Haq. *Koreksi Total terhadap Ahmadiyah*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981.

Bruinessen, Martin van. "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives". *Prisma: The Indonesian Indicator* 49 (1990): 52–69.

———. "Genealogies of Islamic Radicalism in Indonesia". *South East Asia Research* 10, no. 2 (2002): 117–54.

———. "What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Explaining the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia". Kertas kerja RSIS No. 222. Singapura: RSIS, 2011.

Buchori, Abdusshomad. *Santri Menggugat JIL & Sekte Pluralisme Agama. Dilengkapi dengan Komentar Tokoh dan Ulama Serta Sikap Majelis Ulama Indonesia (MUI)*. Surabaya: MUI Propinsi Jatim, 2006.

Crouch, Melissa. "Indonesia, Militant Islam and Ahmadiyah: Origins and Implications". Islam, Syari'ah and Governance Background Paper Series. Melbourne: Centre for Islamic Law and Society, University of Melbourne, 2009.

Daulay, Pangadilan. *Aliran Ahmadiyah Ancaman Terhadap Dunia Islam*. Jakarta: Yayasan Pengkajian Islam dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Madani, 1990.

Dhofier, Zamakhsyari. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Disertasi doktor, ANU. Diterbitkan kembali oleh State Arizona University, 1999.

Dijk, C. van. "Ulama and Politics". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 152, no. 1 (1996): 109–43.

Djamaluddin, M. Amin. *Ahmadiyah dan Pembajakan al-Qur'an*, Jakarta: LPPI, 2000.

———. *Ahmadiyah menodai Islam: Kumpulan Fakta dan Data*. Jakarta: LPPI, 2007.

———. *Mirza Ghulam Ahmad Qadiani & Fakta Penghinaan Ahmadiyah Terhadap Agama: Jejak Hitam Sang Pendusta dan Pengkhianat Agama*. Jakarta: LPPI, 2010.

Fathullah, Ahmad Luthfi. *Menguak Kesesatan Aliran Ahmadiyah*. Jakarta: Al-Mughni Press, 2005.

Gillespie, Piers. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism". *Journal of Islamic Studies* 18 no. 2 (2007): 202–40.

Habermas, Jürgen. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article". Dalam *Media and Cultural Studies: Keyworks*, disunting oleh Meenakshi Gigi Durham dan Douglas M. Kellner. Oxford: Blackwell, 2001.

Al-Hadar, Abdullah Hasan. *Ahmadiyah Telanjang Bulat di Panggung Sejarah.* Bandung: PT al-Maarif, 1977.

Hakim, Zakki H. "Indonesia Eyes European Halal Food Market". *Jakarta Post*, 5 Februari 2005. Daring di <http://www.thejakartapost.com/news/2005/02/05/indonesia-eyes-european-halal-food-market.html>.

Halliday, Fred. "The Politics of 'Islam' — A Second Look". *British Journal of Political Science* 25 no. 3 (1995): 399–417.

Hamdi, Mujtaba. "Sang Liyan dan Kekerasan: Kasus Penyerangan Kampus Mubarak Jemaat Ahmadiyah Indonesia Kemang Bogor Jawa Barat". Dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*, disunting oleh Ahmad Suaedy et al. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Hariadi, Ahmad. *Mengapa Saya Keluar dari Ahmadiyah.* Makkah: Rabithah 'Alam Islami, 1988.

Hefner, Robert W. "Islamizing Capitalism: On the Founding of Indonesia's First Islamic Bank". Dalam *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Programme for Southeast Asian Studies, Arizona State University, 1996.

———. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hosen, Nadirsyah. "Fatwa and Politics in Indonesia". Dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, disunting oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

———. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)". *Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2004): 147–79.

Husaini, Adian. *Habibie, Soeharto, dan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

———. *Pluralisme Agama Haram: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.

Hutapea, Rivai. "Dari Piagam Jakarta sampai RUU Sisdiknas Kaum Salibis Menjegal Islam". *Sabili* 10, no. 25 (2003): 28–29.

Ichwan, Moch Nur. "Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto". *Islamic Law and Society* 12, no. 1 (2005): 45–72.

———. "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh". *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): 1–32.

Jahroni, Jajang. "Tekstualisme, Islamisme, dan Kekerasan Agama". *Kalteng Pos*, 5 November 2006 (diakses tanggal 7 Juni 2007).

Jemaat Ahmadiyah Indonesia. *Penjelasan Jemaat Ahmadiyah Indonesia*. Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 2001.

Keddie, Nikki. "The lslamist Movement in Tunisia". *Maghreb Review* l, no. 1 (1986): 26–39.

Kobayashi, Yasuko. "Ajinomoto Indonesia: Halal or Haram?". *ISIM Newsletter* no. 9 (2002):32.

Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation". *Journal of Asian Studies* 55 (1996): 613–34.

———. "Indonesia in 1999: Democracy Restored". *Asian Survey* 40, no. 1 (2000): 32–42.

Lindsey, Tim dan M.B. Hooker. "Shari'a Revival in Aceh". In *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, disunting oleh R. Michael Feener dan Mark E. Cammack. Cambridge, Massachusetts: Islamic Legal Studies Programme, Harvard Law School & Harvard University Press, 2007.

LPPOM-MUI. *Panduan Umum Sistem Jaminan Halal LPPOM-MUI*. Jakarta: LPPOM-MUI, 2008*a*.

———. *Daftar Belanja Produk Halal*. Jakarta, Bogor: LPPOM-MUI dan Pusat Pelatihan dan Informasi Halal (PPIH), 2008*b*.

Madjedie, Abdulghanie. "Menggalang Potensi Ummat Islam Dipelopori Alim Ulama Memenangkan Revolusi Indonesia". Makalah disajikan dalam Musjawarah Alim Ulama Islam se-Kalimantan Selatan, Banjarmasin, 26–29 April 1965. Majelis Ulama Indonesia. *Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat MUI, 1976.

———. "Keputusan Rapat Kerja ke-III Majelis Ulama se-Indonesia tentang Mu'amalah, Dakwah, Kerukunan Organisasi dan Hubungan Luar Negeri". Jakarta, 18 Oktober1978. Reprinted in *Mimbar Ulama* 3, no. 24 (November 1978): 60–67.

———. *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1995.

———. *Kumpulan Hasil-hasil Kongres Umat Islam Indonesia, Jakarta, 3–7 Nopember 1998*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1998.

———. *Wawasan Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2000.

———. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.* Jakarta: Departemen Agama, 2003.

———. *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia tahun 2005*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2005*a*.

———. *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia: Disertai Lampiran Penjelasan Fatwa.* Edisi kedua. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005*b*.

———. *Materi IV Masalah Aktual Keumatan dan Kebangsaan*. Jakarta: Kongres Umat Islam Indonesia, 2005*c*.

———. *Laporan Kegiatan Majelis Ulama Indonesia tahun 2007, Bahan Rapat Kerja Nasional.* Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007.

———. *Mengenal Aqidah Umat: Fatwa MUI tentang Aliran-aliran Sesat di Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2008*a*.

———. *Laporan Kegiatan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Pusat Tahun 2008.* Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2008*b*.

———. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, 2010.

Masud, M. Khalid, Brinkley Messick dan David S. Powers, ed. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Mudzhar, M. Atho'. *Fatwas of the Indonesian Council of Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988.* Disertasi doktor. Los Angeles, University of California, 1990.

———. "The Council of Indonesian Ulama on Muslims' Attendance at Christmas Celebration". In *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, disunting oleh M. Khalid Masud, Brinkley Messick dan disunting oleh David S. Powers. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

———. "The Ulama, the Government, and Society in Modern Indonesia: The Indonesian Council of 'Ulama' Revisited". Dalam *Islam in the Era of Globalization*, disunting oleh Johan Meuleman. Jakarta: INIS, 2001.

Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Munawar-Rachman, Budhy. *Argumen Islam untuk Liberalisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.

Nakamura, Mitsuo. "Islam and Democracy in Indonesia: Observations on the 2004 General and Presidential Elections". Occasional Publications 6. Harvard: Islamic Legal Studies Programme, Harvard Law School, 2005. Daring di <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/publications/nakamura.pdf>.

Nashruddin, Dede A. *Ahli Sunnah Menjawab Ahmadiyah dalam Masalah Kenabian*. Jakarta: LPPI, 2002.

Noer, Deliar. *Administration of Islam in Indonesia*. Monograph Series No. 58. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Programme, Cornell University, 1978.

Olle, John. "The Campaign Against 'Heresy': State and Society in Negotiation in Indonesia". Paper presented to the 16th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia in Wollongong, 26–29 Juni 2006.

Platzdasch, Bernhard. *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Porter, Donald J. "Citizen Participation through Mobilization and the Rise of Political Islam in Indonesia". *The Pacific Review* 15, no. 2 (May, 2002): 201–24.

Ridwan, Kafrawi. "Adanya MUI, Kehendak Pemerintah dan Ummat". *Mimbar Ulama* 263 (Juli 2000): 16–17.

Rudnyckyj, Daromir. "Market Islam in Indonesia". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009), edisi khusus, hh. 183–201.

Saeed, Abdullah. "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification". *The Muslim World* 97, no. 3 (Juli 2007): 395–404.

Schulze, Fritz. "Der islamische Diskurs im heutigen Indonesien und seine politische Relevanz". *Internationales Asien-Forum* 37, noa. 1–2 (2006): 37–58.

Sharma, Shalendra D. *The Asian Financial Crisis: Crisis, Reform and Recovery*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

Skovgaard-Petersen, Jacob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta.* Leiden: Brill, 1997.

Sulaiman, Aberanie. "Pengintegrasian Pelaksanaan Keputusan-2 K.I.A.A.-I dengan Pembangunan Daerah". Makalah disajikan dalam Musjawarah Alim Ulama Islam se-Kalimantan Selatan, Banjarmasin, 26–29 April 1965.

Symonds, Peter. "Bank Bali Scandal Puts Pressure on Indonesian President Habibie". World Socialist Web Site, 24 Agustus 1999. Daring di <http://wsws.org/articles/1999/aug1999/ind-a24.shtml>.

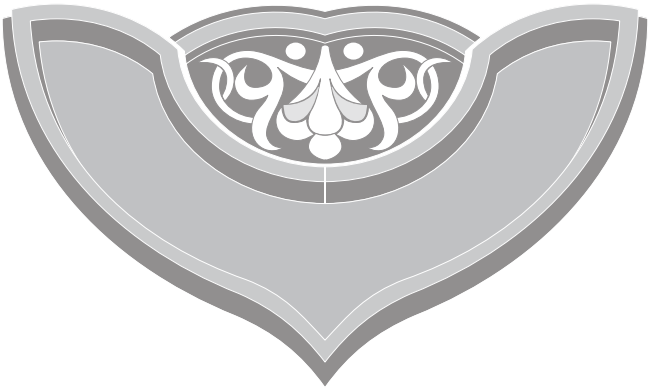
Thaha, Fawzy Saied. *Ahmadiyah dalam Persoalan.* Bandung: Al-Maarif, 1981.

Wehr, Hans. *Dictionary of Modern Written Arabic*. 3rd ed. Ithaca: Spoken Language Services, 1973.

Willis, John Ralph. "The Fatwas of Condemnation". In *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, disunting oleh M. Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Yudhoyono, Susilo Bambang. "Special Keynote Address by the President of the Republic of Indonesia H.E. Dr Susilo Bambang Yudhoyono at the Opening Ceremony of the 3rd World Islamic Economic Forum". Dalam *Islam and the Challenge of Modernization.* Kuala Lumpur, 2007. Daring di <www.setneg.go.id> (diakses tanggal 18 Agustus 2009).

Zulkarnain, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2005.



4

"ISLAM MURNI" VS. "ISLAM PROGRESIF" DI MUHAMMADIYAH: MELIHAT WAJAH ISLAM REFORMIS INDONESIA

Ahmad Najib Burhani

PENGANTAR

Sejak penaklukan Mekah oleh Wahabi pada 1924, Muhammadiyah kerap dihubung-hubungkan dengan gerakan Wahabi.[1] Anggapan ini muncul antara lain karena adanya kemiripan antara Wahabi dan Reformis Indonesia dalam usaha mereka memurnikan ajaran dan

1 Untuk ilustrasi rasa bangga beberapa anggota Muhammadiyah atas kemenangan W - habisme di Saudi Arabia, lihat Hamka (1946, 10 dan 108). Ketika itu warga Muhammadiyah menganggap bahwa sebutan "Wahabisme versi Indonesia" merupakan suatu kehormatan. Pada Muktamar Muhammadiyah ke-25 yang diselenggarakan di Banjarmasin (Kalimantan Selatan) di tahun 1932, misalnya, orang-orang setempat menyambut kedatangan peserta Muktamar dengan teriakan "Wahabi! Wahabi! Wahabi!". Lihat Gani (1932, 14).

praktik keagamaan dari unsur-unsur yang dianggap berasal dari luar Islam dan dalam menentang amalan-amalan sufi,[2] dan menyeru untuk kembali kepada Al-Quran dan Sunnah untuk menggantikan praktik taklid.[3] Belum lama ini, sarjana dan wartawan seperti Khaled Abou El Fadl (2005) dan Stephen Schwartz (2003) telah menunjukkan adanya hubungan yang kuat antara wahabisme, yang merupakan ideologi keagamaan resmi Arab Saudi, dan peningkatan gerakan radikal dan fundamentalis di dunia Islam. Ini lantas menimbulkan pertanyaan: apakah ideologi Muhammadiyah sekarang masih bisa dikaitkan dengan salafisme Arab Saudi, dan apakah ia, seperti halnya wahabisme, berperan dalam munculnya gerakan-gerakan radikal yang sengit.

Muhammadiyah bahkan menjadi kian dihubungkan dengan radikalisme Islam saat anak-anak muda dengan latar belakang keluarga maupun sekolah Muhammadiyah ditahan karena keterlibatan mereka dalam gerakan radikalisme. Hanya beberapa waktu setelah Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang, misalnya, seorang aktivis dari organisasi itu, Joni Achmad Fauzani, ditahan oleh polisi dengan tuduhan membantu menyembunyikan terduga pelaku teror di kawasan Pacet, Mojokerto, Jawa Timur (Nugroho 2005). Belum lagi, sejumlah tersangka teroris, termasuk Amrozi pengebom Bali, dibesarkan di keluarga Muhammadiyah atau mengenyam pendidikan di sekolah Muhammadiyah. Ini menambah kebingungan orang, terutama di Barat, tentang bagaimana sebenarnya sikap keagamaan Muhammadiyah: apakah ia termasuk kelompok fundamentalis atau kelompok Muslim moderat yang condong ke konservatisme?

Untuk mengurai benang kusut persepsi tentang Muhammadiyah ini, bab ini akan menelaah perkembangan perserikatan itu sejak 1995, tahun yang menandai dimulainya serangkaian persaingan wacana

2 Sufisme, dan praktik yang kerap dikaitkan dengannya, seperti mengunjungi makam wali dan doa-doa untuk meminta bantuan perantara atau kekuatan gaib, dianggap syirik atau menyimpang dari monoteisme yang murni. Kaum reformis juga menolak asketisisme dan penolakan pada dunia.

3 Taklid: mengikuti secara buta mazhab yang sudah mapan.

keagamaan di dalam Muhammadiyah. Studi ini mencakup empat muktamar: Muktamar ke-43 di Banda Aceh tahun 1995, Muktamar terakhir di era rezim Orde Baru; Muktamar ke-44 di Jakarta tahun 2000; Muktamar ke 45 di Malang tahun 2005; dan Muktamar ke-46 di Yogyakarta tahun 2010. Kajian lebih khusus akan saya tujukan ke Muktamar ke-45, di mana gerakan *conservative turn* terlihat paling nyata.

Bab ini akan mengemukakan bahwa kecenderungan konservatif Muhammadiyah, yang tampak terutama pada Muktamar ke-45, bukanlah karakteristik umum dari organisasi ini. Sikap konservatif yang tiba-tiba muncul di Muhammadiyah pada tahun-tahun awal abad ke-21 ini terutama dipengaruhi oleh faktor-faktor dari luar, seperti kondisi politik nasional dan bergairahnya lagi gerakan Islam transnasional seperti Hizbut Tahrir. Untuk itu, bab ini akan membahas tema berikut: pertama, sekilas tentang Muhammadiyah; kedua, kelompok "Islam progresif" dan "Islam murni" di dalam Muhammadiyah; ketiga, Muktamar ke-45 di Malang; keempat, konservatisme dan respons dari dalam Muhammadiyah; keenam, sikap keagamaan Muhammadiyah; dan keenam, dilema yang menghampiri Muhammadiyah.

SEKILAS TENTANG MUHAMMADIYAH

Muhammadiyah adalah organisasi Islam terbesar kedua di Indonesia. Ia mengklaim memiliki sekitar 30 juta pendukung dan simpatisan. Namun, dari sisi administrasi, jumlah anggota yang benar-benar berkartu anggota jauh lebih kecil dari itu. Organisasi ini didirikan di Yogyakarta pada tahun 1912 oleh Ahmad Dahlan (1868–1923), seorang pedagang, pejabat keagamaan Kesultanan Yogyakarta, dan juga seorang ulama. Banyak sarjana mencoba membandingkan Muhammadiyah dengan Nahdlatul Ulama (NU), gerakan Muslim terbesar di Indonesia, dan membedakan kedua

organisasi itu dari sisi pendukung, geografi, keterikatan kultural, pendidikan, ekonomi, kecenderungan politik, dan sikap keagamaan. Biasanya, Muhammadiyah digambarkan sebagai organisasi yang mewakili Muslim Indonesia dari kalangan kelas menengah ke atas perkotaan; anggotanya terdidik di sekolah-sekolah modern, reformis dan modernis dalam urusan organisasi, dan berorientasi keagamaan puritan. Anggota NU, sebaliknya, biasanya sebagian besar warga pedesaan, bersekolah di pesantren, dan berpaham keagamaan yang tradisionalis (Hefner 1995; Nakamura 1983; Noer 1973; Peacock 1978 a dan 1978 b). Kini, perbedaan karakter kedua organisasi itu menjadi lebih samar dibandingkan dengan dekade-dekade yang lalu. Meski tetap mempertahankan sistem pendidikan pesantren, NU juga telah mencoba menyamai Muhammadiyah dalam menerapkan pendidikan modern.

Muhammadiyah mempunyai lima tingkat kepemimpinan: pimpinan pusat (nasional), pimpinan wilayah (provinsi), pimpinan daerah (kabupaten/kota), pimpinan cabang (kecamatan), dan pimpinan ranting (desa atau kelurahan). Masing-masing bertanggung jawab untuk mengelola urusan organisasi sesuai dengan tingkatannya. Beberapa majelis dibentuk di setiap level kepemimpinan, seperti Majelis Pendidikan dan Majelis Tabligh. Di tingkat nasional, di samping majelis, juga ada beberapa lembaga dengan fungsi khusus, seperti Lembaga Hubungan dan Kerja Sama Luar Negeri, Lembaga Hikmah, dan Lembaga Kesenian. Tanggung jawab dari majelis-majelis ini antara lain adalah mengelola sekolah, rumah sakit, masjid, panti asuhan, dan amal usaha lain milik Muhammadiyah. Pada tahun 2003, Muhammadiyah memiliki 3.980 taman kanak-kanak, 6.728 sekolah dasar, 3.279 sekolah menengah pertama, 2.776 sekolah menengah atas, dan lebih dari 166 sekolah tinggi dan universitas (Basri 2003; Tuhuleley 2003).

Di bidang pendidikan, paling tidak di atas kertas, Muhammadiyah memakai struktur kepemimpinan hierarkis. Pimpinan Muham-

madiyah tingkat provinsi bertanggung jawab mengelola universitas, sedangkan pimpinan Muhammadiyah di level bawahnya bertanggung jawab untuk tingkat pendidikan yang lebih rendah. Sebagai contoh, pimpinan tingkat provinsi bertanggung jawab memilih rektor universitas Muhammadiyah setempat. Muhammadiyah juga menerapkan sistem manajemen struktural dalam mengelola aktivitas kewirausahaan lainnya (Amal Usaha Muhammadiyah atau AUM), termasuk rumah sakit. Sistem yang berbeda diterapkan untuk lembaga-lembaga nirlaba, seperti masjid dan panti asuhan, yang biasanya dikelola oleh pemimpin di level cabang atau ranting.

Organisasi ini juga mempunyai wadah aktivitas bagi perempuan, yaitu Aisyiah; sayap pemuda dan pemudi, yaitu Pemuda Muhammadiyah dan Nasyiatul Aisyiah; organisasi untuk kelompok remaja dan mahasiswa, yaitu Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM)[4] dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM); organisasi kepanduan, yaitu Hizbul Wathan; dan lembaga bela diri, yaitu Tapak Suci. Organisasi ini dikelola secara otonom dan menerapkan struktur kepemimpinan yang sama dengan Muhammadiyah.

Pimpinan Muhammadiyah dipilih oleh anggotanya dalam Muktamar yang diselenggarakan lima tahun sekali dan dihadiri oleh wakil dari seluruh Indonesia, dari pimpinan pusat sampai tingkat ranting.[5] Meski memilih pemimpin bukanlah satu-satunya tujuan Muktamar, orang kerap melihatnya sebagai agenda terpenting dalam Muktamar, sebab pemimpin yang baru dianggap sering menentukan jenis kebijakan yang akan diterapkan oleh gerakan ini. Selain Muktamar, Muhammadiyah juga melaksanakan pertemuan

4 Sebelumnya dikenal sebagai Ikatan Remaja Muhammadiyah (IRM). Sejak tahun 2007, nama IRM diganti dengan nama yang dipakai sebelum itu, yaitu IPM (Ikatan Pelajar Muhammadiyah).

5 Pertama, peserta Tanwir memilih 39 kandidat pimpinan pusat Muhammadiyah. Kedua, peserta Muktamar memilih 13 dari 39 kandidat pimpinan ini, yang akan bekerja sama sebagai tim untuk memimpin Muhammadiyah di tingkat nasional. Mereka inilah yang akan memutuskan siapa yang menjadi ketua umum Muhammadiyah. Meski tidak otomastis, biasanya jabatan ini diberikan kepada peraih suara terbanyak.

besar yang disebut Tanwir, yang merupakan pertemuan nasional terbesar kedua. Tanwir diadakan berdasarkan kebutuhan, tetapi harus dilakukan paling tidak dua kali dalam setiap periode kepemimpinan.[6] Status Tanwir lebih rendah daripada Muktamar, dan hanya diikuti oleh delegasi dari tingkat nasional, provinsi, dan kabupaten.

Sejak Muktamar ke-43 di Banda Aceh tahun 1995, Muhammadiyah telah mengalami sejumlah pergeseran kebijakan dan komposisi kepemimpinan. Sejumlah pengamat dan aktivis menyebut adanya pertarungan antara dua kelompok di dalam tubuh Muhammadiyah, dengan memakai istilah seperti "progresif versus konservatif", "liberal versus antiliberal", "liberal versus moderat", "Islam liberal versus Islam" (Boy 2007; Mulyadi 2005; Tabligh 2004 a, 2004 b, 2004 c). Tidak ada istilah yang disepakati oleh kedua pihak yang berlawanan mengenai sebutan yang pas untuk menjelaskan posisi mereka. Karena itu, tulisan ini menggunakan istilah yang relatif netral, yaitu "Islam progresif" dan "Islam murni" untuk menyebut mereka, meski penulis sadar bahwa kelompok yang sedang kita bicarakan ini mungkin saja menganggap istilah ini masih kurang pas. Kubu "Islam progresif" berpegang pada tafsir modernis dan cenderung menekankan pembacaan dan penafsiran kontekstual atas teks agama; kubu "Islam murni" cenderung lebih berpegang erat pada pembacaan yang lebih mapan dan literal atas sumber-sumber rujukan, dan cenderung menganggap ide liberal sebagai ancaman terhadap Islam.

6 Selama periode kepemimpinan Muhammadiyah tahun 2005-2010, diadakan dua tanwir. Pada periode kepemimpinan sebelumnya (2000–2005), Tanwir diadakan setiap tahun.

KELOMPOK "ISLAM PROGRESIF" DAN "ISLAM MURNI" DI TUBUH MUHAMMADIYAH

Muktamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh pada tahun 1995 menandai dimulainya pertikaian antara kubu "Islam progresif" dan "Islam murni" di Muhammadiyah. Awalnya, kelompok liberal berada di atas angin. Muhammad Amien Rais—seorang doktor di bidang ilmu politik dari Universitas Chicago sekaligus seorang profesor di Universitas Gadjah Mada—terpilih menjadi ketua umum. Di masa kepemimpinannya, wajah-wajah baru, khususnya para guru besar universitas, masuk menjadi pimpinan Muhammadiyah tingkat pusat. Sejumlah pembaruan keagamaan juga diperkenalkan selama masa kepemimpinannya ini. Perubahan Majelis Tarjih menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI), penerbitan buku *Tafsir tematik al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama*, dan keputusan untuk menetapkan bahwa seni itu *mubah* (dibolehkan), meralat keputusan sebelumnya yang menilai bahwa seni adalah haram adalah beberapa contoh bagaimana organisasi ini menampung ide-ide progresif.

Perubahan di Muhammadiyah bahkan lebih besar lagi setelah Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta pada tahun 2000. Muktamar itu menetapkan Ahmad Syafii Maarif sebagai ketua umum. Maarif adalah seorang cendekiawan progresif pemegang gelar Ph.D. di bidang pemikiran Islam dari Universitas Chicago, di mana dia belajar di bawah bimbingan intelektual Islam terkemuka yang juga seorang neomodernis, Fazlur Rahman. Muktamar juga memilih dan mengangkat sejumlah pemikir progresif, seperti Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, dan Dawan Rahardjo, ke dalam jajaran pimpinan pusat Muhammadiyah.[7] Perkembangan ini bisa menjelaskan

7 Abdullah adalah guru besar filsafat Islam dan mantan rektor Universitas Islam Negeri Y - gyakarta. Mulkhan juga guru besar pendidikan Islam di UIN Yogyakarta. Rahardjo adalah guru besar ekonomi dan aktivis LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat).

mengapa Muhammadiyah mengalami gejolak intelektual yang besar pada masa kepemimpinan Maarif. Pada masa kepemimpinannya, ide progresif mendominasi gerakan itu dan perlahan mulai menjadi program Muhammadiyah. Termasuk di antaranya adalah program untuk pembaruan pemikiran keagamaan, seperti penafsiran kembali sikap teologis mengenai hubungan lintas agama dan dakwah kultural atau upaya pribumisasi Islam sebagai ganti dari upaya mengislamkan budaya lokal. Program dakwah kultural in sering berbenturan dengan paradigma puritanisasi yang menentang semua unsur agama yang datang dari luar Islam.

Meningkatnya kelompok "Islam progresif" memancing perlawanan dari mereka yang memiliki pandangan keagamaan yang berbeda. Pada mulanya, perbedaan ini hanya pada level perbedaan penafsiran atas perkara-perkara cabang (*furu'iyyah*) dalam hukum fikih, seperti bagaimana Muhammadiyah menilai tari tradisional, yang kadang menampilkan gerak tubuh yang "erotis", atau budaya tradisional lainnya yang tidak sejalan dengan semangat modernisme. Namun, perbedaan itu lantas beranjak dari persoalan perbedaan penafsiran menuju persoalan yang serius. Beragam cara dilakukan untuk meredam pembaruan keagamaan yang diajukan kelompok "Islam progresif" yang, dalam pandangan kelompok "Islam murni", menyimpang terlalu jauh dari misi Muhammadiyah.

Contoh paling kentara dari perebutan pengaruh antara "Islam progresif" dan "Islam murni" ini terlihat dalam konflik antara penghuni lantai tiga dan empat Gedung Pusat Dakwah Muhammadiyah (GPDM), kantor pusat Muhammadiyah di Menteng, Jakarta. Lantai tiga GPDM didiami oleh Majelis Tabligh, sedangkan lantai empat dihuni oleh IPM, IMM, Pemuda Muhammadiyah, dan Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP).[8] Kedua kelompok ini

8 Tidak seperti kantor pusat Muhammadiyah, di beberapa daerah, termasuk di Jawa Timur dan Sulawesi, pelajar dan beberapa anggota Pemuda Muhammadiyah banyak yang condong ke kubu "Islam murni". Pada saat kemunculan gerakan Tarbiyah, mereka juga lebih

bersaing di beragam arena, seperti seminar, diskusi, penerbitan, dan acara lain. Mereka biasanya mempunyai program yang saling berlawanan. Contohnya, saat PSAP mengangkat tema pluralisme dan multikulturalisme di dalam jurnalnya, *Jurnal Tanwir*, Majelis Tabligh menanggapi dengan tulisan-tulisan yang berseberangan di majalah mereka, *Majalah Tabligh*.[9] Selama Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang, kubu konservatif mendirikan stan yang dinamai Pojok Anti Liberal, yang menjual buku, DVD, kaos, majalah, dan pernak-pernik lain yang antiliberal. Dengan mencolok, beberapa kaos yang dijual menampilkan tulisan "Muhammadiyah Anti-Liberal".

Seperti tecermin di beberapa kepala berita Majalah *Tabligh*, topik diskusi, dan bahan lain yang dihasilkan oleh dua kelompok yang bersaing ini, masing-masing kelompok mengklaim bahwa merekalah yang mewakili kebenaran, seraya mendiskreditkan dan merendahkan lawan-lawan mereka. Pluralisme dan liberalisme merupakan isu yang digunakan oleh kelompok "Islam progresif" untuk membongkar dan membangun kembali gerakan Muhammadiyah. Dengan cara ini, kelompok "Islam progresif" berusaha meyakinkan warga Muhammadiyah dan khalayak di luar organisasi tentang perlunya perubahan di Muhammadiyah. Di pihak yang berlawanan, kubu "Islam murni" meyakinkan bahwa apa yang diajukan oleh kelompok "Islam progresif", yang di mata mereka amat berbahaya, hanya akan membawa Muhammadiyah ke dalam kehancuran dan kebinasaan.

Kelompok "Islam murni" mengutuk pluralisme, liberalisme, dan penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagai

terpengaruh oleh gerakan yang ideologinya berasal dari Ikhwanul Muslimin Mesir ini ketimbang oleh ajaran-ajaran Muhammadiyah.

9 Beberapa edisi dari majalah Tabligh, media utama yang digunakan kelompok "Islam murni" untuk melawan kelompok progresif, berisi artikel-artikel yang dengan agresif mengecam pandangan progresif. Tabligh 02/07/Februari 2004, Tabligh 02/08/Maret 2004, dan Tabligh 02/09/April 2004 adalah contoh edisi khusus yang dipakai untuk menyerang arus progresif. Beberapa kepala berita di majalah Tabligh adalah: "Laisa Minna: Liberalisme, Pluralisme, Inklusivisme", "Virus Liberal di Muhammadiyah", Liberal Meracuni Kalangan Muda" dan "Talbis Iblis Fiqih Pluralis". Talbis Iblis awalnya adalah judul buku karangan al-Ghazali. Judul yang sama kemudian dipakai oleh Ibn al-Jawzi untuk melawan al-Ghazali dan untuk menyatakan permusuhan Ibn al-Jawzi pada tasawuf.

metode yang bertujuan tidak lain dari upaya untuk melumpuhkan Islam. Akademisi Barat mungkin merasa aneh dengan fenomena ini; mengapa hermeneutika—sebuah metode untuk memahami kitab suci—dikecam oleh kelompok "Islam murni". Namun, kelompok "Islam murni" ini percaya bahwa hermeneutika bukanlah metode yang netral. Hermeneutika adalah pendekatan Barat (tepatnya, Kristen) yang tidak sesuai dengan Al-Quran dan karena itu harus ditolak (Pasha 2004). Pluralisme dan liberalisme juga dianggap berlawanan dengan doktrin Islam. Bagi "Islam murni", pluralisme sering dimaknai sebagai menyamakan semua agama. Dan bagi mereka, kepercayaan bahwa semua agama sama-sama sah adalah melanggar keyakinan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar. Sementara itu, penolakan mereka kepada liberalisme didasarkan pada keyakinan bahwa paham ini berbenturan dengan prinsip dasar Islam bahwa semua Muslim harus menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan. Dalam menanggapi hermeneutika, pluralisme, dan liberalisme, kelompok ini berjuang untuk menjaga kelangsungan metode klasik dalam menafsirkan Al-Quran, seperti menggunakan tafsir klasik, mempertahankan keyakinan tentang superioritas Islam, dan berpegang teguh pada keyakinan tentang peran sentral wahyu dalam kegiatan manusia.

Untuk melemahkan kelompok "Islam progresif" dan program mereka, kelompok "Islam murni" tidak ragu-ragu untuk menggambarkan lawannya sebagai "virus" atau "racun". Mereka kerap menggambarkan kaum liberal sebagai "perusak", dan kadang-kadang menuduh mereka sebagai agen Yahudi atau Amerika yang semata-mata bermotifkan keserakahan (Pasha 2004; Tabligh 2004 b 2004 c; Hidayatullah 2005). Sebutan-sebutan itu sering digunakan untuk meyakinkan orang tentang potensi bahaya yang ditimbulkan oleh pemikiran yang diusung oleh "Islam progresif": bahwa pikiran seperti itu akan bertindak laksana racun atau virus, dan itu akan menghancurkan Muhammadiyah dan Islam.

Sebagai contoh, salah satu responden dari penelitian ini, yakni pemimpin Muhammadiyah wilayah Yogyakarta, mengisyaratkan bahwa liberalisme agama lebih berbahaya daripada gerakan Tarbiyah radikal yang menyusupi Muhammadiyah. Ia mengklaim bahwa liberalisme merusak sendi-sendi Islam:

Dalam konteks teologi, liberalisme jauh lebih berbahaya [daripada gerakan Tarbiyah]. Ideologi ini menusuk tepat ke jantung Islam. Ideologi ini percaya pada kenisbian kebenaran dan konsekuensinya; ia juga memercayai bahwa semua agama sama-sama benar. Gerakan Tarbiyah tidak seberbahaya itu. Dalam soal keyakinan dan praktik, Tarbiyah tidak berbeda jauh dari Muhammadiyah. Bahkan dalam pengajaran agama, Tarbiyah memiliki semangat yang sama dengan Muhammadiyah, yaitu semua dikembalikan ke Al-Quran dan Sunnah. Konflik antara Muhammadiyah dan Tarbiyah lebih terkait masalah organisasi dan etika beragama.[10]

Kubu "Islam progresif" juga menggunakan cara yang sama untuk mencemooh lawannya. Selain menyebut kubu "Islam murni" dengan nama-nama yang merendahkan, kelompok liberal juga menggambarkan tindakan kubu konservatif sebagai jahat dan berbahaya. Dalam beberapa kesempatan, mereka menunjukkan potensi merusak dan ancaman yang dikeluarkan oleh kubu konservatif. Dalam pandangan mereka, perspektif keberagamaan kelompok konservatif itu merupakan akar dari kemunduran, kekakuan, ketidakkreatifan, dan kemandekan (Qodir 2003; Baidhawy 2006). Kubu liberal ingin meyakinkan warga Muhammadiyah akan perlunya mengadopsi perspektif baru dan menghindari pola pikir konservatif.

Dalam beberapa kesempatan, mereka meninggalkan cara-cara diskursif dan beralih menggunakan kekerasan. Tanggapan kelompok konservatif atas buku berjudul *Tafsir tematik al-Qur'an* yang diterbitkan

10 Percakapan pribadi, 27 April 2007.

oleh MTPPI (atas prakarsa dan disunting oleh ketuanya, Amin Abdullah) bisa dijadikan sebagai contoh. Setelah diluncurkan, buku itu menjadi kontroversial di Muhammadiyah. Buku ini menampilkan metode hermeneutika baru untuk menafsir Al-Quran, perspektif baru tentang pluralisme, dan metode baru untuk memahami agama—yang semuanya dikutuk sebagai "pemikiran liberal" oleh kelompok "Islam murni". Buku ini mengemukakan bahwa seorang Muslim laki-laki diizinkan untuk menikahi tidak hanya orang Kristen, tetapi juga orang Yahudi, Buddha, Hindu, dan lainnya. Buku ini bahkan menyatakan bahwa secara teori, Muslimah bisa menikah dengan pria beda agama, asal yang bukan penganut politeisme (*al-musyrikun*). Buku ini juga berpendapat bahwa keselamatan bukan hanya milik umat Islam, tetapi ada juga keselamatan di agama lain (MTPPI 2000).

Atas pandangan-pandangannya itu, buku ini menuai tanggapan yang heboh. Sekelompok anggota Muhammadiyah yang menamakan diri mereka Warga Muhammadiyah Pembela Syariat (WMPS) menyerang buku itu melalui pelbagai media termasuk khotbah Jumat (Latief 2003). Mereka menuntut agar Muhammadiyah menarik buku itu dari peredaran dan mencegah anggotanya untuk membacanya.

MUKTAMAR MUHAMMADIYAH KE-45 MENINGKATNYA KONSERVATISME

Konservatisme di Muhammadiyah mulai meningkat pada masa kepemimpinan Maarif, antara tahun 2000 dan 2005. Seperti disebut di muka, respons atas *Tafsir tematik al-Qur'an*, berita-berita di *Majalah Tabligh*, dan pertikaian di kantor pusat Muhammadiyah di Jakarta adalah contoh meningkatnya konservatisme selama periode ini. Namun, baru pada Muktamar ke-45 di Malang, tahun 2005, permusuhan ini menjadi lebih kentara. Ini ditunjukkan dengan pergantian kepemimpinan, tanggapan Muhammadiyah tentang

perwakilan perempuan di dalam muktamar, dan serangan terhadap Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Berikut ini akan diuraikan satu per satu tentang tiga hal itu.

1. PERGANTIAN KEPEMIMPINAN

Di Muktamar Muhammadiyah ke-45, beberapa anggota kelompok "Islam murni" berhasil terpilih menjadi pimpinan Muhammadiyah. Bisa dikatakan, tujuh dari tiga belas pemimpin di tingkat nasional adalah "pendatang baru" di jajaran kepemimpinan tingkat pusat. Pimpinan baru itu adalah Menteri Pendidikan Nasional saat itu, Bambang Sudibyo; Sudibyo Markus, aktivis NGO dan ahli perbandingan agama, terutama Islam-Kristen; Dahlan Rais, pimpinan Muhammadiyah Jawa Tengah dan adik kandung M. Amien Rais; Zamroni, salah satu orang penting di Kementerian Pendidikan; Fasich, pemimpin Muhammadiyah Jawa Timur dan ketua Korp Alumni Himpunan Mahasiswa Indonesia (KAHMI) Jawa Timur saat itu; Yunahar Ilyas, pendukung "Islam murni" dan lulusan Ibn Saud Islamic University, Riyadh; dan Goodwill Zubir, tokoh penting di Majlis Tabligh Muhammadiyah. Dua orang terakhir sering disebut-sebut memiliki kecenderungan terhadap Islam sayap kanan. Menarik untuk dicatat bahwa orang seperti Ahmad Syafii Maarif, Amin Abdullah, dan Abdul Munir Mulkhan tidak duduk lagi di jajaran pimpinan pusat. Maarif memutuskan tidak mencalonkan lagi, sementara Abdullah dan Mulkhan gagal meraih suara untuk menjadi pimpinan pusat Muhammadiyah. Ada dugaan bahwa kegagalan mereka menarik dukungan adalah terkait erat dengan kegagalan mereka dalam persaingan wacana antara kelompok progresif dan kelompok "Islam murni".

Terpilihnya Din Syamsuddin—pemegang Ph.D di bidang studi Islam dari Universitas California Los Angeles (UCLA) dan Sekretaris Jenderal MUI pada saat itu—menjadi ketua umum yang baru untuk

periode 2005–2010, sering dianggap sejalan dengan opini yang tersebar luas bahwa Muhammadiyah telah menjadi lebih konservatif. Namun, perlu dicatat bahwa meski waktu itu Syamsuddin punya kaitan dengan Islam kanan, tetapi keberhasilannya menjadi ketua umum bukan semata karena paham keagamaannya. Syamsuddin memiliki reputasi yang bagus di kalangan anggota Muhammadiyah. Ia terkenal sebagai orang yang rajin mengunjungi cabang dan pendukung Muhammadiyah di daerah terpencil sekalipun. Ia juga tokoh populer di tingkat nasional dan mempunyai jaringan internasional yang luas. Terlebih lagi, beberapa anggota Muhammadiyah meyakini bahwa Syamsuddin mampu menengahi pertikaian antara kubu "Islam progresif" dan "Islam murni" di Muhammadiyah.

Muktamar ke-45 sebagai ajang persaingan ide memainkan peran yang amat penting bagi kedua belah pihak. Muktamar seperti menjadi klimaks dari pertarungan melelahkan yang berlangsung bertahun-tahun. Di Muktamar ke-43 dan ke-44, kubu "Islam progresif" memimpin, untuk kemudian disusul oleh kubu "Islam murni" dalam Muktamar ke-45. Sama seperti kelompok "Islam progresif" sebelum mereka, kelompok "Islam murni" juga mengubah nama beberapa majelis di Muhammadiyah. Perubahan yang paling jelas adalah penggantian nama dari MTPPI menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid. Komisi A, yang bertugas membahas isu-isu umum, menuntut agar Majelis Tarjih menghilangkan kata "Pengembangan Pemikiran Islam" dari nama majelis itu; kata-kata yang telah ditambahkan di bawah kepemimpinan sebelumnya. Nama baru ini (Majelis Tarjih dan Tajdid) lebih berfungsi sebagai konstruksi simbolis untuk menandakan perubahan. Ia melambangkan era baru dan digunakan untuk membalik paradigma majelis, untuk mengatur fokus baru, dan untuk "menutupi" pengaruh kaum liberal. Sebagai ganti dari tekanan pada pemikiran dan isu-isu progresif, Majelis Tarjih dan Tajdid lebih peduli dengan ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti Ilmu Falak (sistem

astronomi yang dipergunakan untuk menentukan awal dan akhir bulan puasa).

2. POSISI PEREMPUAN

Dimasukkannya perempuan dalam struktur kepemimpinan Muhammadiyah baik di tingkat wilayah maupun pusat telah menjadi topik yang terus diperdebatkan. Di masa kepemimpinan Syafii Maarif di tahun 2000–2005, Muhammadiyah telah menerapkan kebijakan *affirmative action* dengan memperkenalkan kuota khusus bagi perempuan untuk dipilih menjadi anggota pimpinan. Setiap pimpinan wilayah yang mengirim utusan ke Muktamar diwajibkan mengikutsertakan perempuan dalam delegasi mereka. Sayangnya, selama Muktamar ke-45, hanya 8 dari 35 pemimpin wilayah Muhammadiyah menyertakan perempuan dalam delegasi mereka.[11]

Sayangnya, kegagalan untuk memasukkan perempuan dalam utusan pimpinan wilayah pada Muktamar itu tak menjadi pemecut bagi organisasi ini untuk mencari cara bagaimana memaksimalkan jumlah wakil perempuan. Sebaliknya, Muktamar ke-45 bahkan menunjukkan meningkatnya perlawanan terhadap keterlibatan perempuan dalam organisasi. Komisi C, yang bertanggung jawab atas struktur organisasi, misalnya, menolak gagasan yang memungkinkan calon perempuan menduduki posisi 13 pimpinan pusat Muhammadiyah, seperti yang telah ditegaskan selama kepemimpinan sebelumnya.

Resistensi yang kuat terhadap ide kesetaraan gender juga terlihat dalam pencalonan 39 kandidat untuk posisi kepemimpinan nasional tahun 2005-2010. Tidak ada satu nama perempuan pun yang terpilih dari 39 kandidat itu. Siti Chamamah Suratno, ketua Aisyiah pada waktu itu, hampir masuk dalam daftar 39 kandidat. Siti terdaftar sebagai calon keempat puluh, satu suara di belakang Profesor Sjafri Sairin dari Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, yang terpilih sebagai

11 Seperti yang dicatat oleh Abduh Hisyam, salah satu peserta.

nominasi terakhir. Keluarnya Siti dari daftar akhir adalah konsekuensi logis dari fakta bahwa hanya sejumlah kecil perempuan yang hadir di muktamar itu. Memang, sayap "Islam murni" menggunakan keberadaan Aisyiah sebagai alat untuk membenarkan penolakannya untuk menyertakan perempuan di kepemimpinan Muhammadiyah di tingkat pusat. Alasan mereka, kalau perempuan ingin memimpin Muhammadiyah, mereka harus membubarkan Aisyiah terlebih dahulu, barulah setelah itu mereka bisa bersaing memperebutkan jabatan kepemimpinan Muhammadiyah. Namun demikian, gagasan untuk menggabungkan Aisyiyah dan Muhammadiyah ini sebenarnya tak bisa diterima dalam pemahaman keagamaan mereka.

Aisyiyah didirikan pada tahun 1917 dengan paradigma gerakan modernis. Tidak seperti paradigma fundamentalis, yang memasung perempuan di dalam urusan rumah tangga dan membesarkan anak, Muslim modernis mendukung pemberdayaan perempuan dan membolehkan mereka untuk bergiat dalam kehidupan sosial. Mereka percaya bahwa kaum wanita perlu memainkan peran kepemimpinan mereka di masyarakat (sebagai dokter, pengacara, atau hakim) dan mengikuti pendidikan (untuk mengejar tingkat pendidikan tertinggi dan berperan dalam sistem pendidikan). Kaum modernis dengan demikian menyelamatkan kaum wanita dari pengucilan di dalam rumah, tetapi peran mereka di ruang publik masih terpisah dari peran laki-laki. Inilah perbedaan utama cara pandang kelompok modernis, seperti Muhammadiyah, dan kelompok konservatif yang menginginkan perempuan tidak keluar rumah.

3. RESISTENSI TERHADAP PEMIKIRAN LIBERAL

Dalam nada yang sama dengan kasus perempuan, resistensi terhadap pemikiran liberal juga terlihat selama Muktamar ke-45. Misalnya, Komisi D, yang bertanggung jawab memberi rekomendasi, berupaya mengurangi penyebaran liberalisme. Salah satu anggota komisi itu

menuntut agar Muhammadiyah membubarkan JIMM, atau setidaknya memaksa organisasi itu menanggalkan kata "Muhammadiyah" dari namanya. Dengan alasan bahwa nama "Muhammadiyah" adalah bagian dari hak paten organisasi, Yunahar Ilyas mengatakan bahwa nama Muhammadiyah tidak boleh dipakai tanpa izin. "Lembaga baru hanya boleh menggunakan nama Muhammadiyah setelah mendapat izin dari Tanwir atau disetujui oleh Muktamar untuk menggunakannya" (Tabligh 2004 b). Sebagian anggota Muhammadiyah percaya bahwa JIMM telah mengkhianati misi awal Muhammadiyah dan telah mengusung cita-cita yang bertentangan dengan Muhammadiyah. Oleh karena itu, mereka menuntut agar JIMM dibubarkan.

Antipati terhadap pemikiran liberal dan pendukungnya, khususnya terhadap JIMM bahkan muncul sebelum Muktamar ke-45. Karena kegiatan mereka menawarkan metode baru dalam menafsirkan Al-Quran, pendekatan yang berbeda dalam berinteraksi dengan non-Muslim, dan perspektif baru tentang Islam dan Muhammadiyah, pendukung JIMM sering dituduh sebagai anak durhaka. JIMM sering dipelesetkan artinya menjadi Jaringan Iblis Muda Muhammadiyah (Tabligh 2004 a). Muktamar ke-45 sering dipandang sebagai forum untuk mengumumkan vonis terhadap JIMM.

JIMM kerap dihubung-hubungkan dengan Jaringan Islam Liberal, yang didirikan tahun 2001. Namun sebelum JIL berdiri, ide-ide progresif sebenarnya telah dikemukakan di Muhammadiyah dan diterapkan dalam kebijakan organisasi. Perubahan Majelis Tarjih menjadi MTPPI dan penerbitan *Tafsir Tematik al-Qur'an* adalah dua contoh bagaimana organisasi ini menampung gagasan progresif sebelum JIL berdiri. Lebih jauh lagi, pengangkatan Amin Abdullah dan Munir Mulkhan dalam jajaran pimpinan pusat Muhammadiayh setelah Muktamar ke-44 pada tahun 2000 menunjukkan bagaimana ide progresif secara bertahap masuk dalam program Muhammadiyah.

Perkembangan pemikiran progresif di Muhammadiyah mengalami gangguan bersamaan dengan pendirian JIL oleh sejumlah intelektual

muda Muslim, termasuk Ulil Abshar Abdalla dan Luthfi Assyaukanie. Nama "Islam liberal" dan kegiatannya menyinggung sejumlah Muslim Indonesia dan mendorong mereka menolak apa pun yang berbau liberalisme (El-Baroroh 2005; Latif 2003). Pengusungan ide progresif dan liberal di dalam Muhammadiyah dituduh ada kaitannya dengan JIL. Pendirian JIMM pada tahun 2003, dengan singkatan yang mirip bunyinya dengan JIL, memperkuat tudingan itu. Salah satu responden penelitian ini mengatakan bahwa nama yang lebih tepat untuk JIL adalah Jaringan Iblis Laknatullah. Namun demikian, adalah tidak adil menyalahkan JIL dalam konteks keberangan kubu "Islam murni" di Muhammadiyah, sebab JIL tak berkaitan dengan organisasi itu. Namun demikian, pendirian JIL menimbulkan reaksi permusuhan dari beragam kelompok Muslim di Indonesia, termasuk beberapa anggota Muhammadiyah, dan mereka berupaya mengurangi pengaruh JIL di Muhammadiyah dengan cara menghubungkan JIL dengan JIMM.

MEMBERANTAS KONSERVATISME: REAKSI DARI DALAM MUHAMMADIYAH

Media massa sering menyimpulkan bahwa Muktamar ke-45 merupakan kemenangan bagi kelompok konservatif di tubuh Muhammadiyah. Dalam kaitannya dengan peran wanita, pemikiran liberal, dan susunan pimpinan pusat Muhammadiyah yang baru, jurnalis dan pengamat menulis bahwa Muhammadiyah telah mengalami kemunduran besar (Mulyadi 2005; Diani 2006). Namun, perkembangan beberapa tahun setelah Muktamar menyiratkan bahwa kesimpulan itu harus ditinjau ulang. Upaya yang ditempuh Muhammadiyah untuk membersihkan unsur konservatif yang telah bercokol sejak tahun 2006 menyiratkan bahwa laporan media tentang kemenangan kelompok "Islam murni" itu tak berdasar. Ada keyakinan yang luas di Muhammadiyah bahwa kecenderungan konservatif itu dipengaruhi oleh penyusupan oleh gerakan dari luar. Haedar Nashir (2007),

misalnya, mencurigai bahwa gerakan Tarbiyah (selanjutnya disebut Tarbiyah saja) adalah sumber infiltrasi luar yang mencoba memengaruhi Muhammadiyah itu.

Tarbiyah pada awalnya adalah gerakan bawah tanah yang dipengaruhi oleh pemikiran dari Hasan al-Banna dan Ikhwanul Muslimun di Mesir. Setelah jatuhnya Orde Baru pada tahun 1998, kelompok Tarbiyah menata diri menjadi partai politik, Partai Keadilan Sejahtera (PKS), salah satu partai yang tergolong sukses saat ini di perpolitikan Indonesia. Pandangan keagamaan kelompok ini mirip dengan kelompok "Islam murni" di Muhammadiyah. Maka, tak mengejutkan apabila beberapa pendukung grup ini, seperti Yunahar Ilyas, amat dihormati oleh anggota Tarbiyah. Namun, alih-alih membela kelompok Tarbiyah di Muhammadiyah, kelompok "Islam murni" justru bergabung dengan kubu "Islam progresif" untuk mengusir Tarbiyah dari Muhammadiyah. Sekilas keberadaan Tarbiyah telah mengakhiri perpecahan antara kubu "Islam progresif" dan "Islam murni". Akan tetapi, jauh di dalam, pertikaian antara dua kelompok ini sebetulnya masih berlangsung, dan mereka menempuh sikap yang berbeda dalam menyikapi kelompok Tarbiyah. Untuk memahami arti penting kasus dalam konteks perdebatan antara "Islam murni" dan "Islam progresif", kita perlu melihat lebih dekat latar belakang perpecahan dengan Tarbiyah dan PKS ini.

DATANGNYA GERAKAN TARBIYAH

Pada pengujung tahun 2005, terdapat keluhan di kalangan Muhammadiyah bahwa sejumlah masjid yang sebelumnya dikelola oleh organisasi itu kini telah diambil alih oleh aktivis gerakan Tarbiyah, yang telah bertransformasi menjadi PKS.[12] Sebenarnya

12 Biasanya, masjid tua di Indonesia dibangun oleh tokoh Muslim terkemuka atau penyebar agama Islam, atau paling tidak oleh satu orang yang punya gagasan atau andil dominan bagi masjid itu. Inilah yang membedakan dengan masjid-masjid baru yang umumnya dibangun oleh masyarakat di sekitar masjid. Di masjid Muhammadiyah, sebuah masjid dianggap sebagai aset organisasi bila lahannya secara formal dimiliki oleh Muhammadiyah, atau mas-

masalah ini tidak saja menimpa Muhammadiyah; NU juga mengalami masalah yang sama. Sebuah majalah Islam yang berbasis di Jakarta, *Syir'ah*, misalnya, melaporkan:

> Di Jatinegara (Jakarta Timur) ada masjid bernama al-Bahri. Masjid ini didirikan guru Marzuki, pendiri pesantren pertama di Betawi. Masjid itu sekarang sudah dikuasai oleh kelompok lain ... imbasnya, kalau ada orang main qasidahan di masjid langsung direspons dengan memasang pamflet yang isinya, "Maaf Masjid Bukan Tempat Main Ondel-Ondel" (Fathuri 2007).

Di Muhammadiyah, dugaan pengambilalihan masjid itu diikuti dengan kontroversi yang lebih pahit. Seorang pemimpin Muhammadiyah perwakilan Jawa Tengah mengungkapkan adanya upaya yang dilakukan untuk mengambil alih sekolah dasar Muhammadiyah di Boyolali, dan kepengurusan serta kepemilikan sekolah itu telah beralih dari Muhammadiyah ke PKS. Desas-desus yang lebih dramatis bahkan tersebar: konon PKS tidak saja mencoba mengambil alih masjid-masjid Muhammadiyah, tetapi juga sekolah, universitas, dan rumah sakit. Dilaporkan juga bahwa sejumlah pendukung PKS, yang di antaranya merupakan anggota Muhammadiyah yang bekerja di amal usaha Muhammadiyah, telah menunjukkan ketidaksetiaan pada Muhammadiyah, dan bahkan berkampanye untuk PKS dan mengadakan aktivitas yang pro-PKS di lembaga-lembaga itu.

Kejadian yang serupa dilaporkan oleh aktivis Muhammadiyah dari Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan Universitas Muhammadiyah Prof Dr Hamka di Jakarta. Di dua kampus ini aktivis PKS pada awalnya ikut dalam kegiatan masjid, tetapi kemudian mereka mencoba mengubah program-program keislaman di masjid ini sesuai dengan agenda mereka. Setelah itu, mereka diduga mencoba

---

jid itu dibangun oleh anggota Muhammadiyah, atau dibangun di lembaga-lembaga Muhammadiyah.

mengambil alih masjid dengan mengganti takmir (penanggung jawab kegiatan masjid) dengan orang-orang dari lingkaran mereka atau yang sepemahaman dengan mereka. Dalam artikel yang diterbitkan *Suara Muhammadiyah*, Abdul Munir Mulkhan menggambarkan penyusupan ke dalam Muhammadiyah yang terjadi di Sendang Ayu, Lampung, oleh sebuah partai politik.[13] Dai dari partai ini menyerang aktivis Muhammadiyah yang merawat dan mengembangkan organisasi di wilayah itu.

Tantangan paling terang-terangan yang dilakukan PKS terjadi ketika partai ini mengadakan salat Idul Adha sendiri pada tahun 2005. Waktu itu, ada dua keputusan berbeda terkait penentuan Idul Adha. Pemerintah Indonesia dan dua organisasi besar Muslim, NU dan Muhammadiyah, memutuskan Idul Adha jatuh pada Jum'at tanggal 21 Juni 2005, sedangkan PKS dan Hizbut Tahrir Indonesia memutuskan hari raya itu jatuh pada Kamis, 20 Juni. PKS mendasarkan keputusannya pada keputusan Dewan Syariah yang mengikuti keputusan Kerajaan Arab Saudi.[14] Yang menarik dicatat di sini adalah bahwa beberapa anggota Muhammadiyah lebih memilih mengikuti PKS dan tak tahu-menahu keputusan organisasi mereka sendiri.

Insiden-insiden tersebut dan masuknya beberapa anggota Muhammmadiyah ke dalam PKS secara bertahap telah mnciptakan kekhawatiran para pimpinan Muhammadiyah mengenai masa depan organisasi ini. Bagi mereka, ini bukan sekadar soal yang penggantian pengurus masjid, nama sekolah Islam, dan penentuan dua hari raya Islam. Beberapa orang dari kelompok "Islam progresif" melihat fenomena ini sebagai langkah pertama mengubah wajah Islam di Indonesia. "Di beberapa wilayah, anggota Muhammadiyah merasa frustrasi dan teperdaya oleh partai politik, dalam hal ini

13 Mulkhan tidak menyebut nama salah partai politik yang ia rujuk dalam artikelnya. Tapi s - cara tersirat dapat diketahui bahwa partai itu adalah PKS. Judul artikel itu "Sendang Ayu: Pergulatan Muhammadiyah di Kaki Bukit Barisan" (2006).

14 Argumen bahwa Idul Adha harusnya jatuh pada hari Kamis didasarkan pada fakta bahwa hari kesembilan Dzulhijjah, bulan kedua belas dalam penanggalan Islam, saat jemaah haji bermalam (wukuf) di Arafah, Mekah, adalah hari Rabu.

PKS, yang datang ke masjid yang dimiliki Muhammadiyah, serta ke komunitas dan amal-amal usaha milik Muhammadiyah," kata salah satu pemimpin gerakan itu. "Saat saya tanyakan ke guru Sekolah Muhammadiyah tentang status gerakan ini, mereka tidak tahu apa-apa. Lalu saya tanya lagi mereka tentang keyakinan salah satu partai, dan ia dengan spontan, bersemangat, dan dengan fasih menggambarkan partai ini," kata pimpinan pusat Muhammadiyah yang lain.

Alasan di balik konflik ini akan dibicarakan lebih terinci di bagian lebih lanjut dari tulisan ini. Untuk saat ini cukuplah dikatakan bahwa Muhammadiyah menanggapi persoalan ini dengan serius. Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengeluarkan surat keputusan (SK) pada 1 Desember 2006, yang dikenal dengan nama SK 149/2006, mengenai konsolidasi organisasi. Dalam SK ini, Muhammadiyah mewajibkan semua pengurus Muhammadiyah untuk melepaskan diri dari segala bentuk aktivitas politik, untuk menunjukkan kesetiaan, integritas dan komitmen kepada Muhammadiyah, untuk mengoptimalkan pelatihan kader, dan untuk menegakkan disiplin organisasi. Keputusan ini secara tersirat bermaksud merespons infiltrasi PKS terhadap Muhammadiyah.

Muhammadiyah lalu mengambil langkah lebih lanjut dengan membentengi organisasi dan amal usahanya dari penyusupan kekuatan luar, terutama PKS. Empat bulan setelah SK 149/2006 itu dikeluarkan, Muhammadiyah mengadakan Tanwir di Yogyakarta, tanggal 26–29 April 2007, dengan tema "Peneguhan dan Pencerahan Gerakan untuk Kemajuan Bangsa".[15] Pembahasan dalam Tanwir ini terutama berpusat pada upaya peneguhan ideologi organisasi: bagaimana Muhammadiyah harus menanggapi dan bersaing dengan gerakan Islamis baru, seperti PKS dan Hizbut Tahrir; bagaimana Muhammadiyah harus menanggapi anggota yang memanfaatkan

15 Penulis menghadiri Tanwir ini dan melakukan penelitian lapangan di sana, termasuk w - wancara untuk bab ini.

organisasi ini untuk kepentingan organisasi lain; dan bagaimana Muhammadiyah harus menghindarkan diri dari keterlibatan dalam partai politik. Di akhir Tanwir, komisi yang bertugas membahas ideologi merumuskan kebijakan yang dikenal dengan sebutan "disiplin organisasi". Kebijakan ini menuntut kesetiaan dan komitmen semua anggota Muhammadiyah, terutama bagi mereka yang bekerja di amal usaha usaha Muhammadiyah. Bila mereka tidak dapat membuktikan kesetiaan mereka, mereka akan diminta meninggalkan organisasi.

Keputusan Tanwir itu dijabarkan lebih jauh dalam keputusan No. 101/ 2007 yang dikeluarkan oleh pimpinan pusat Muhammadiyah, tentang perangkapan jabatan. Keputusan tersebut menyebutkan bahwa pimpinan Muhammadiyah di semua tingkat dilarang memegang jabatan resmi di partai politik atau organisasi massa lain. Bahkan di Muhammadiyah sendiri, perangkapan jabatan tak akan ditoleransi lagi: seorang anggota pimpinan pusat, contohnya, tidak boleh memegang jabatan kepemimpinan di tingkat bawahnya. Selanjutnya, untuk melindungi Muhammadiyah dan amal usahanya dari pengaruh luar, surat keputusan itu juga menyatakan bahwa setiap orang yang bekerja di amal usaha milik Muhammadiyah harus menandatangani surat pernyataan komitmen dan kesetiaan kepada Muhammadiyah. Untuk meningkatkan kepercayaan mereka kepada organisasi, mereka diwajibkan menghadiri aktivitas yang diselenggarakan oleh Muhammadiyah.

Berdasarkan keputusan itu, Muhammadiyah juga memberlakukan persyaratan ketat untuk bekerja sama dengan organisasi lain. Ini amat berbeda dengan kebijakan sebelumnya, di mana organisasi menyetujui kerja sama dengan organisasi Muslim lainnya, termasuk partai politik seperti Partai Amanat Nasional (PAN) dan PKS, dan organisasi Islam lain. Lebih jauh lagi, Muhammadiyah mulai memperhatikan da'i-da'inya dengan cermat. Organisasi ini juga berniat menyetop bantuan keuangan kepada da'i yang secara formal berafiliasi dengan

Muhammadiyah tetapi dalam ceramahnya mengajarkan sesuatu yang berbeda dari ajaran organisasi.

Meskipun keputusan ini dengan sengaja menyasar gerakan Islam seperti Tarbiyah atau PKS dan Hizbut Tahrir Indonesia, beberapa aktivis di Muhammadiyah menganggap adanya sasaran lain dari keputusan itu, yaitu para pendukung Partai Matahari Bangsa (PMB), sebuah partai politik baru yang ingin merebut suara dari anggota Muhammadiyah. Sebagian anggota muda Muhammadiyah, seperti Imam Ad-Daruquthi dan Ahmad Rofiq, yang percaya bahwa PAN tidak benar-benar mewakili aspirasi politik Muhammadiyah (bahkan ketika dipimpin Amien Rais sekalipun), telah mendirikan partai politik baru yang disingkat PMB. Salah satu tujuan partai itu adalah untuk mewakili Muhammadiyah dalam urusan politik. Pendukung PMB yakin bahwa keputusan Tanwir dan keputusan No. 101/2007 menyasar partai mereka karena mereka mengklaim bahwa PMB akan menjadi partai Muhammadiyah. Pendukung partai ini adalah aktivis dan anggota Muhammadiyah, terutama dari sayap pemuda. PAN, sebuah partai yang juga didirikan oleh anggota Muhammadiyah, tidak merasa menjadi sasaran keputusan itu karena hubungan dengan Muhammadiyah telah longgar. Keputusan itu malah terasa lebih menguntungkan PAN, karena ia akan menghambat pendirian PMB dan membantu PAN sebagai partai representasi dari Muhammadiyah.

Perdebatan yang cukup panas terjadi setelah keputusan No. 101/2007 dikeluarkan. Beberapa pendukung Muhammadiyah, terutama dari gerakan pemuda (Pemuda Muhammadiyah), terus mempertanyakan keputusan itu. Sebagai respons atas protes ini, Muhammadiyah lantas tidak secara ketat menerapkan aturan ini kepada anggota yang mempunyai komitmen ganda (yaitu kepada Muhammadiyah dan partai politik). Keputusan itu hanya diberlakukan secara khusus untuk orang yang merangkap jabatan di Muhammadiyah dan di organisasi semisal Tarbiyah atau PKS. Sikap ini

bisa dimengerti mengingat PMB dan PAN sebetulnya bukan sasaran utama dari keputusan itu.

DUA MODEL RESPONS

Seperti yang telah diuraikan, kubu "Islam progresif" dan "Islam murni" sama-sama sepakat untuk melindungi Muhammadiyah dari bahaya loyalitas ganda. Ini tentunya mengundang sejumlah pertanyaan: mengapa kelompok "Islam murni" yang secara ideologis lebih dekat ke Tarbiyah mau ikut serta menyerang Tarbiyah dan sealur dengan "Islam progresif" dalam persoalan ini? Apa saja poin yang menyatukan dan membedakan mereka? Dua kubu di Muhammadiyah itu mempunyai motivasi yang berbeda untuk melawan Tarbiyah. Menurut kelompok "Islam progresif", Tarbiyah (PKS) mendatangkan ancaman terhadap Muhammadiyah, tidak saja dalam hal kepemimpinan dan kepemilikan usaha tertentu, tetapi juga, dan lebih penting lagi, dalam hal ideologi. Haedar Nashir, salah satu anggota pimpinan pusat Muhammadiyah, menjelaskan:

> [Muhammadiyah dan PKS] berbeda secara ideologi. Muhammadiyah adalah gerakan Islam yang moderat; ia mewakili Islam murni dan berkemajuan. Di satu sisi, ia berusaha menjaga kemurnian Islam, dan di sisi lain, ia selalu berorientasi kepada masa depan. Ciri menonjol dari Muhammadiyah adalah ia tidak punya kecenderungan kepada partai politik mana pun, ia bukan partai politik dan tidak berjuang untuk merebut kekuasaan politis atau hegemoni. PKS berbasis ideologi politik Islam. Itulah bedanya. Muhammadiyah adalah gerakan sosial Islam, bukan gerakan politik.[16]

Orientasi politis PKS dan orientasi nonpolitis Muhammadiyah bisa kita amati dari cara organisasi ini memandang dua hari raya Islam, Idul Adha dan Idul Fitri. Di Muhammadiyah, peristiwa Idul

16 Percakapan pribadi, 29 April 2007.

Fitri dan Idul Adha ditafsirkan dengan berbagai cara: i) Idul Adha dan Idul Fitri sebagai sarana komunikasi antara semua unsur organisasi, alat yang menjembatani sosio-ekonomi yang memisahkan sesama anggota; ii) keduanya adalah sarana untuk menunjukkan kekuatan organisasi dibandingkan dengan kekuatan organisasi lain; iii) keduanya merupakan alat ukur untuk menakar kesetiaan anggota Muhammadiyah kepada organisasi mereka (terkait dengan keputusan Majelis Tarjih). Secara organisasi, menyalahi keputusan pimpinan pusat berarti menunjukkan ketidaksetiaan pada organisasi. Maka, meski perayaan dua hari raya ini punya sisi politis, keduanya lebih sebagai peristiwa sosial dan keagamaan. Ini beda dengan PKS, yang cenderung menggunakan keduanya untuk tujuan politis, baik secara nasional maupun internasional. Secara nasional, perayaan itu merupakan bagian dari acara keagamaan yang bisa dimanfaatkan untuk tujuan politis. Secara internasional, perayaan itu adalah lambang kesatuan, keseragaman, dan solidaritas segenap Muslim di seluruh dunia. Kasus Idul Adha juga tampaknya membuat pimpinan Muhammadiyah sadar bahwa PKS mempunyai *manhaj* (metodologi) fikih atau *tarjih* yang berbeda, dan dewan syariah partai itu, yang memberikan petunjuk keagamaan praktis kepada anggotanya, kadang berseberangan dengan keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah.[17]

Untuk menjelaskan kekhawatiran kelompok "Islam progresif" terhadap PKS, yang mencoba menguasai masjid-masjid, ada gunanya kita lihat kasus serupa di Amerika Serikat (AS), yaitu kudeta yang dilakukan Muslim fundamentalis yang dipimpin oleh Mahmoud Abu Halima di Masjid Abou Bakr di Brooklyn. Jim Dwyer telah menunjukkan bagaimana perebutan kekuasaan di Masjid Abu Bakr

17 Untuk membela Muhammadiyah dari serangan kelompok Tarbiyah, Haedar Nashir, salah satu anggota pimpinan pusat Muhammadiyah yang memegang gelar doktor sosiologi dari Universitas Gadjah Mada, menulis sejumlah buku yang menerangkan dan mengungkap perbedaan ideologis antara Muhammadiyah dan PKS. Salah satunya adalah disertasi doktornya di tahun 2007 berjudul *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (2007). Buku ini dan bukunya lain mengenai gerakan Tarbiyah telah digunakan oleh Muhammadiyah dalam pelatihan kadernya, untuk memberdayakan mereka melawan tantangan PKS.

itu merupakan pertanda awal dari datangnya fundamentalisme Islam di AS (Dwyer 1994). Pada perebutan kekuasaan ini, Muslim ekspatriat radikal menyingkirkan imam dan pengurus masjid yang lebih moderat. "Tanpa peringatan apa-apa, Masjid Abu Bakr mendapati dirinya menjadi korban dari pengambilalihan paksa, menjadi medan tempur dari perang global untuk memperebutkan masa depan Islam" (Dwyer 1994, p. 141). Orang-orang yang telah membangun, merawat dan mengurus masjid itu selama beberapa dekade, seperti Abdukalder Kallash, dipecat dari jabatannya. Khotbah tentang etika dan menjaga hubungan yang damai dengan non-Muslim diganti dengan khotbah tentang konflik global. Masjid itu diubah dari "sebuah rumah ibadah menjadi tempat penampungan paramiliter" (Dwyer 1994, h. 153). Mengenang hubungan antara imigran Muslim dan pemerintah AS, Kallash berkata, "Al-Quran menyuruh kita berbuat baik kepada tetangga ... Anda telah diundang untuk masuk ke rumah tetangga itu, tetapi Anda malah mencoba merebut rumahnya. Di mana benarnya sikap itu?" (Dwyer 1994, h. 151). Dalam pandangan kelompok "Islam progresif", tampak ada kesejajaran antara gerakan Tarbiyah (PKS) dan kelompok yang dipimpin oleh Mahmoud Abu Halima. Tarbiyah disambut oleh Muhammadiyah, tetapi kemudian malah mencoba mengambil alih organisasi itu dan melancarkan tantangan serius yang mengancam masa depan Islam di Indonesia.

Bagi kelompok "Islam murni", Tarbiyah merupakan ancaman terhadap Muhammadiyah terutama dalam konteksnya sebagai organisasi, bukan sebagai gerakan Islam. Yunahar Ilyas, anggota pimpinan pusat Muhammadiyah yang dikenal bersimpati pada kelompok Islamis, bahkan mengatakan bahwa konflik itu tidak terkait dengan masalah ideologi, melainkan konflik organisasi. Untuk menjelaskan ini, Ilyas membandingkan respons Muhammadiyah terhadap PKS dengan respons organisasi ini terhadap JIL dan Ahmadiyah Qadiani Indonesia. Pertama-tama, ia membedakan antara paham keagamaan dan aturan berorganisasi.

Katanya:

> Muhammadiyah berbeda total dengan JIL. Ideologi JIL adalah liberalisme. Oleh karena itu, konflik dengan JIL harus dipandang sebagai konflik di wilayah ideologi keagamaan. Ini berbeda dengan Tarbiyah [PKS], yang lebih terkait dengan strategi atau ideologi organisasi. Di permukaan [praktik beragama], tidak ada perbedaan antara Muhammadiyah dan PKS. Kedua organisasi ini punya kredo keagamaan yang sama, yaitu mengambil pemahaman keagamaan langsung dari Al-Quran dan Sunnah. Keduanya juga mendorong ijtihad [sebagai cara memahami agama]. Bedanya hanya pada strategi politik; Muhammadiyah memilih strategi kultural, sedangkan PKS memilih strategi struktural ... [konflik antara Muhammadiyah dan PKS] lebih terkait dengan masalah teknis [di sekolah dan rumah sakit], bukan tentang ideologi Islam. Ini juga berbeda dari konflik dengan Ahmadiyah, yang terkait dengan inti ideologi keagamaan.[18]

Pernyataan Ilyas itu menunjukkan bahwa perspektif "Islam murni", Muhammadiyah dan PKS punya banyak kesamaan. Oleh karena itu, dari sisi teologis, mengusir Tarbiyah dari Muhammadiyah sama sekali tidak bisa diterima; satu-satunya alasan untuk mengeluarkan Tarbiyah adalah alasan organisasi dan politik. Kalau Muhammadiyah membiarkan Tarbiyah berada dan tumbuh di dalam tubuhnya, cepat atau lambat, ia akan mengambil alih organisasi ini. Untuk mengantisipasinya, Muhammadiyah harus bersatu padu membebaskan organisasi ini dari pengaruh Tarbiyah.

Catatan historis menunjukkan bahwa memang secara ideologis tidak ada perbedaan signifikan antara Muhammadiyah dan PKS. Sebelumnya, Muhammadiyah pernah mempunyai hubungan yang erat dengan PKS, khususnya setelah pemilu tahun 1999 dan selama pemilu tahun 2004 (Sulistiyanto 2006). PAN (partai yang erat

18 Percakapan pribadi, 30 April 2007.

berhubungan dengan Muhammadiyah) dan PKS membentuk satu faksi di DPR RI, Faksi Reformasi. Secara umum, banyak orang melihat Muhammadiyah dan PKS mempunyai pandangan keagamaan yang sama. Maka, sebelum konflik ini terjadi, sangat mudah dijumpai orang yang mempunyai keanggotaan ganda, di PKS dan Muhammadiyah.

MUKTAMAR KE-46 DI YOGYAKARTA SEBAGAI MUKTAMAR BUDAYA

Ada perbedaan nyata antara Muktamar ke-45 di Malang tahun 2005 dengan Muktamar ke-46 di Yogyakarta tahun 2010. Muktamar Malang tampak mencerminkan orientasi modern Muhammadiyah, sementara Muktamar Yogya menunjukkan wajah kultural organisasi itu. Malang, lebih khususnya gedung-gedung berteknologi tinggi di Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), menjadi tempat Muhammadiyah menghadirkan dirinya sebagai organisasi modern. Bangunan fisik UMM, yang menjadi sumber kebanggaan dan kepercayaan diri anggota Muhammadiyah, adalah pencapaian tertinggi organisasi itu dalam orientasinya ke arah modernisasi. Muktamar ke-45 diselenggarakan di universitas ini dan menonjolkan aspek modern dari organisasi itu. Berbeda dari itu, Muktamar ke-46 menunjukkan simbiosis antara konsepsi Islam Muhammadiyah dan budaya Indonesia, khususnya, Jawa. Penerima tamu dan penunjuk jalan sepenuhnya berbusana Jawa, dengan keris, beskap, belangkon, dan kain batik. Musik tradisional Jawa dimainkan menemani *muktamirin* (peserta muktamar). Di malam hari, ada pertunjukan budaya, termasuk tari-tarian tradisional Indonesia. Bahkan ketua umum Muhammadiyah, Din Syamsuddin, memakai kostum ketoprak, ikut main pertunjukan ketoprak yang berjudul *Pleteking Surya Ndadari* (matahari yang terbit terang-merekah), yang merupakan lambang Muhammadiyah. Terlepas dari apakah perbedaan dalam dua peristiwa

ini disengaja atau tidak, kekontrasan ini mengungkap dua wajah yang berbeda dari organisasi ini.

Apa sebenarnya arti penting Muktamar ke-46 itu dalam wacana umum tentang konservatisme di Muhammadiyah? Berbeda dari Muktamar sebelumnya di Malang, Muktamar ke-46 ini menunjukkan Muhammadiyah mulai rancu dalam menerapkan garis konservatifnya. Terlihat bahwa Muhammadiyah dapat menerima budaya lokal, yang ditolak dan dikutuk oleh kelompok "Islam murni", dan juga menunjukkan kegagalan kubu "Islam murni" untuk mendominasi wacana keagamaan di Muhammadiyah. Meski lagi-lagi kelompok "Islam murni" berusaha mengeksploitasi ketakutan pada liberalisme, pluralisme, dan sekularisme dalam pemilihan kepemimpinan, Muktamirin kali ini tampak tak terbujuk. Tokoh utama yang berupaya menghilangkan Tarbiyah dari Muhammadiyah, Haedar Nashir, bahkan nyaris terpilih sebagai ketua umum Muhammadiyah—dan kalah karena persoalan politis di menit-menit akhir, bukan karena pemahaman keagamaannya.[19]

Salah satu keputusan penting yang diambil oleh pimpinan baru Muhammadiyah terkait dengan perlawanan terhadap konservatisme adalah penunjukan Siti Noordjannah Djohantini sebagai salah satu anggota pimpinan pusat Muhammadiyah. Djohantini, yang sebelumnya terpilih sebagai Ketua Pimpinan Pusat Aisyiyah, diberi posisi kepemimpinan dalam Muhammadiyah, yaitu bertanggung jawab menangani masalah perempuan dan anak-anak. Meski banyak yang mengatakan jabatannya di Muhammadiyah hanya bersifat simbolis, dari perspektif *affirmative action*, keputusan ini menandai peningkatan besar dari kepemimpinan sebelumnya. Penerapan *affirmative action* adalah kesempatan bagi perempuan untuk ikut serta

19 Isu politik yang menghancurkan peluangnya untuk terpilih sebagai ketua umum untuk periode kepemimpinan 2010–2015 adalah dugaan ia mendapat dukungan dari Amien Rais, yang kurang populer di kalangan Muktamirin ketika itu, dan selentingan bahwa pemerintah Indonesia juga berada di balik perlawanannya pada Din Syamsuddin, yang telah bermusuhan dengan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, dalam beberapa kesempatan. Dua isu ini tampaknya kontraproduktif bagi usahanya meraih posisi ketua umum Muhammadiyah.

secara formal dalam memimpin Muhammadiyah, termasuk memegang jabatan-jabatan tinggi. Muktamar ke-46 juga menunjukkan hasil dari upaya Muhammadiyah memberantas citra konservatif dari gerakan ini. Tidak seperti Muktamar ke-45, perempuan tidak lagi menjadi bahan pelecehan dan permusuhan dari Muktamirin saat mereka menyatakan pendapat. Di Muktamar Malang, peserta kerap tertawa dan mengeluarkan komentar sinis ketika perempuan berbicara di forum. Ini tak terjadi di Yogya. Demikian juga, tidak ada upaya serius untuk menyerang orang yang berpandangan liberal.

MUHAMMADIYAH: SEBUAH GERAKAN MODERNIS ATAU KONSERVATIF?

Herman L. Beck menulis artikel menarik yang memuat pertanyaan tentang apakah Muhammadiyah bisa dikategorikan sebagai sebuah gerakan modernis atau fundamentalis. Ia menyimpulkan bahwa, "gerakan Muhammadiyah tak bisa digolongkan sebagai gerakan keagamaan fundamentalis, meski ia mempunyai beberapa aspek yang mirip dengan apa yang lazim disebut fundamentalisme Muslim" (Beck 2001, h. 280). Muhammadiyah tidak mempunyai ciri utama yang biasanya dikaitkan dengan gerakan fundamentalis, seperti fanatisme, kekerasan, intoleransi, dan eksklusivisme. Namun, menurut Beck, ada satu kesamaan adara gerakan fundamentalisme dan Muhammadiyah, yaitu dalam melihat "posisi sentral Al-Quran dan Sunnah sebagai sumber dasar Islam" (Beck 2001, h. 291).

Pernyataan Beck itu bisa kita pertimbangkan dalam konteks perdebatan antara "Islam progresif" dan "Islam murni". Pertikaian kedua kelompok ini berpusat pada masalah terkait Al-Qur'an dan Sunnah; bagaimana anggota Muhammadiyah harus mendekati keduanya, dan bagaimana slogan "kembali kepada Al-Quran dan Sun-

nah" harus diwujudkan. Kembali ke teks suci Islam adalah inti dari keberagamaan Muhammadiyah dan menjadi ciri pembeda bagi organisasi ini di hadapan organisasi yang selalu menjadi pesaingnya, yaitu NU. Secara teoretis, ide *al-ruju'* (kembali) ke Al-Qur'an dan Sunnah bisa menghasilkan dua pandangan keagamaan yang saling berlawanan: regresif (mundur) dan progresif (maju). Misalnya, ambillah perbedaan antara Sayyid Qutb, yang sering disebut sebagai ideolog dari fundamentalisme Islam, dan Fazlur Rahman, yang sering disebut sebagai tokoh neo-modernis. Meski keduanya mengusung gagasan untuk kembali kepada Al-Quran dan Sunnah, mereka mengajukan metode yang amat berbeda. Debat antara "Islam progresif" dan "Islam murni" di antaranya adalah berkaitan dengan perebutan wacana untuk memutuskan siapa yang memiliki penafsiran yang paling "benar" dan paling "autentik" tentang konsep *al-ruju'*. Keduanya berjuang untuk tujuan yang sama, demi kejayaan Islam. Namun, mereka dipisahkan oleh perbedaan dalam penafsiran mereka atas Islam.

AL-RUJU' DAN PENTINGNYA "MASA AWAL"

Konsep *al-ruju'* telah memainkan peranan yang penting di Muhammadiyah sejak tahun-tahun awal organisasi ini terbentuk. Arti harfiah dari kosakata Arab *al-ruju'* adalah 'kembali', yaitu kembali ke ajaran asli Islam sebagaimana yang telah diajarkan dalam Al-Quran dan Sunnah. Muhammadiyah mengadopsi gagasan ini dari Muhammad 'Abduh, inteletual Mesir yang menjadi penggagas utama modernisme Islam. 'Abduh percaya bahwa keterbelakangan dunia Muslim disebabkan oleh penyimpangan kaum Muslim dari ajaran Al-Quran dan Sunnah. Islam telah tercemar oleh bid'ah, khurafat, dan elemen asing dari luar Islam. Satu-satunya cara untuk menghidupkan kembali agama adalah dengan kembali kepada ajaran Al-Quran dan Sunnah. Muhammadiyah menjadikan konsep ini sebagai salah satu strategi pembaruannya. Dengan menggunakan konsep *al-ruju'*, Muhammadiyah ingin memurnikan Islam dari semua unsur eksternal.

Golongan "Islam murni" percaya bahwa Muhammadiyah harus berperang melawan kepercayaan dam praktik bid'ah yang tumbuh subur di Indonesia. Mereka yakin bahwa kepercayaan dan praktik bid'ah itu menjadi sumber kelemahan umat Islam. Mereka telah tertinggal, terutama dibandingkan Barat, sebab mereka membelokkan ajaran mereka sendiri. Agar sukses di dunia dan akhirat, semua orang Muslim harus kembali kepada Islam yang "benar" dan "autentik".

Untuk memahami konsep Islam yang "autentik" di Muhammadiyah, kita perlu membedakan konsep *origin* ("asal") dan *beginning* ("permulaan") terlebih dahulu. Orang Muhammadiyah menganggap Al-Quran sebagai sumber utama Islam. Setiap kali orang dari gerakan ini berbicara tentang sumber asal Islam, mereka mengacu kepada teks ini. Selain konsep "sumber asal", mereka juga berbicara tentang konsep "permulaan". Konsep ini mengacu pada kepercayaan bahwa tahun-tahun awal Islam merupakan masa yang paling ideal, dan bahwa teladan sempurna bagi perilaku manusia dan cara menjadi Muslim yang baik bisa ditemukan dalam perbuatan dan perkataan Nabi Muhammad. Nabi Muhammad adalah penafsir Al-Quran yang luput dari kesalahan. Dari sinilah sejarah Islam awal dan hidup Nabi Muhammad dianggap menjadi sumber otoritas yang paling kuat dan kredibel (Lincoln 1989; Smith 1982).[20] Sejak tahun-tahun awal organisasi, *al-ruju'* telah menjadi semboyan Muhammadiyah. Pendukungnya menganggap dasar yang paling tepat bagi otoritas beragama hanyalah Al-Quran dan Sunnah.

Saat ini, konsep *al-ruju'* menjadi tema yang diperdebatkan oleh kelompok "Islam progresif" dan "Islam murni". Bagi kelompok "Islam murni", *al-ruju'* harus dihadirkan sebagai pengulangan secara literal, dalam konsepsi Mircea Eliade (1968; 2005), terhadap sumber asal dan masa awal Islam. Sementara itu, kelompok "Islam progresif" menganggap menghidupkan kembali secara harfiah itu tidak lebih merupakan upaya untuk memasung Muslim pada masa

20 Di bab ini kata "mitos" dipakai dengan konteks seperti itu.

lalu yang sudah mati. Menghidupkan kembali masa lalu secara harfiah alih-alih akan membebaskan orang Islam, justru sebaliknya malah akan membuat orang Islam menjadi sasaran "teror sejarah" atau menjauhkan mereka dari waktu kini. Bagi arus "Islam progresif", *al-ruju'* harus diartikan sebagai menghidupkan kembali jiwa dari asal dan permulaan Islam itu. Pendeknya, "Islam progresif" ingin menghidupkan sumber asal dan masa awal itu secara kontekstual, sementara yang "Islam murni" mencoba menghidupkan asal dan permulaan itu seharfiah mungkin.[21]

Sedikit contoh barangkali bisa membantu menerangkan lebih lanjut tentang dasar pertentangan ini. Formalisasi syariah Islam merupakan topik debat yang tiada akhirnya di Muhammadiyah. Secara konsep, gagasan penerapan syariah mirip dengan konsep Plato dalam memandang dunia secara dualistik. Bagi pendukung formalisasi syariah, di dunia ini ada dua hukum: hukum Tuhan dan hukum manusia. Orang Islam harus mematuhi hukum Tuhan yang tertulis dalam Al-Quran, sumber utama Islam. Karena ia merupakan hukum yang sempurna, manusia seharusnya mendapatkan kesempurnaan dengan menerapkan dan mematuhi hukum itu. Kelompok "Islam murni" percaya bahwa syariah adalah hukum Tuhan, dan oleh karena itu harus ditegakkan lagi seakurat mungkin. Ini, pada gilirannya sama dengan konsepsi Eliade tentang dunia yang ganda. Segala sesuatu di dunia ini mempunyai pola dasar di dunia yang ideal, dan manusia harus mengikuti pola dasar itu. Sebab itu, agar hidup di dunia ini bisa menjadi sempurna, maka, seperti dikatakan oleh Eliade dengan mengutip Plato, manusia harus berusaha "untuk menjadi semirip mungkin dengan Tuhan" (Eliade 2005, h. 32). Arus "Islam progresif" sebenarnya juga percaya pada dunia yang dualistik ini, tetapi mereka

21 Menggunakan pendekatan epistemologis Muhammad 'Abid al-Jabiri (2009) yang terdiri dari tiga kategori: al-bayan (indikasi), al-'irfan (iluminasi), dan al-burhan (demonstrasi), sistem pengetahuan yang membentuk dan mendominasi cara berpikir puritan bisa digolongkan dalam kerangka al-bayani yang menekankan pada hubungan antara lafal dan makna, sementara yang progresif mencoba mengadopsi al-burhan yang bersandar pada penggunaan nalar.

meletakkan keterlibatan manusia di atas teks. Hukum Tuhan harus dipahami dalam konteks manusia. Semangat dari hukum Tuhan itu, bagi yang liberal, adalah untuk membebaskan umat manusia. Kalau arti harfiahnya bertentangan dengan upaya untuk membebaskan manusia, maka nalar harus digunakan untuk menemukan penafsiran yang benar atas teks itu.

Poligami adalah contoh dari perdebatan yang tersebut di atas. Meski survei terhadap 128 responden pada tahun 2007 (Burhani 2007) menunjukkan bahwa hanya sedikit anggota Muhammadiyah yang mempraktikkan poligami, arus "Islam murni" sebetulnya tidak menolak sahnya poligami. Arus "Islam progresif", sebaliknya, menafsirkan teks tentang poligami sebagai indikasi ketidaksahan praktik ini, dan sebagai upaya untuk menghapuskannya sama sekali. Bagi kelompok "Islam progresif", poligami diizinkan hanya dalam kasus tertentu. Contoh lainnya adalah hubungan dengan non-Muslim. Berdasarkan teks hadits dan Al-Quran, kelompok "Islam murni" hanya memakai istilah *ahl al-kitab* untuk golongan Yahudi dan Kristen. Mereka tidak menganggap orang Budha, Hindu, atau penganut kepercayaan lain sebagai *ahl al-kitab*. Oleh karena itu, orang Islam tidak boleh menikahi mereka. Bagi "Islam progresif", sebagaimana disebut di buku *Tafsir Tematik al-Qur'an* (2000), arti *ahl al-kitab* mencakup semua orang yang berkitab suci, dan hanya yang politeis (*al-musyrikun*) yang dikecualikan dari konsep ini.[22]

22 Paradigma inklusif ini diperkenalkan sebagai kritik untuk orang-orang "Islam murni" yang, dalam kasus tertentu, tidak peduli kepada non-Muslim hanya karena agama mereka. Contohnya, bila seorang Muslim berpindah ke agama lain, ia tak akan mendapat warisan dari keluarganya, dan dalam beberapa kasus, hubungan kekeluargaan dengan familinya diputus. Paradigma inklusif amat berbeda dari paradigma Islam radikal yang berlaku ini. Muslim radikal, seperti Osama bin Laden, memandang hubungannya dengan sesama Muslim bernilai lebih tinggi daripada hubungannya dengan saudaranya sendiri. Saat melakukan jihad dalam arti perang, misalnya, mereka tidak perlu meminta izin orangtua mereka. Mereka bisa meninggalkan orangtua mereka bila mereka menghalangi seorang Muslim dari melakukan jihad.

WACANA TENTANG MASA AWAL

Telah disebut di muka, baik kelompok "Islam progresif" maupun "Islam murni" di Muhammadiyah sama-sama meyakini kesempurnaan sumber asal, yaitu Al-Quran, dan menganggap bahwa setiap Muslim wajib menghidupkan kembali "masa awal" itu, yaitu perbuatan dan perkataan Nabi sebagai contoh paling sah terhadap penerapan ajaran Al-Quran. Namun, kelompok "Islam progresif" berpikir bahwa pemahaman tentang *re-enactment* (menghidupkan kembali) yang dimiliki golongan "Islam murni" terlalu harfiah. Kasus kepemimpinan perempuan bisa menjadi contoh perbedaan pandangan ini. Berdasarkan praktik di zaman Nabi, golongan "Islam murni" berpandangan bahwa kepemimpinan perempuan tidak dapat diterima, atau paling tidak, mereka enggan untuk mengakuinya. Apa cara yang dilakukan kelompok "Islam progresif" dalam mengkritik pemahaman ini?

Menurut teori yang dikemukakan Lincoln, sejumlah metode bisa digunakan untuk mengubah formasi sosial yang sedang berlaku: memodifikasi mitos atau cerita otoritatif yang berkembang di masyarakat, memberi penafsiran baru pada mitos atau keyakinan yang sudah lama dipegang, mengangkat mitos baru atau menciptakan keyakinan baru dengan cara mengangkat narasi biasa ke status mitos (Lincoln 1989). Teknik-teknik ini digunakan oleh kubu "Islam progresif" di Muhammadiyah saat mengkritik pandangan golongan konservatif tentang kepemimpinan perempuan. Tahap pertama adalah menentang mitos atau narasi lama yang berkembang di masyarakat tentang kepemimpinan perempuan dengan memodifikasi mitos-mitos atau narasi-narasi yang menopangnya. Tentu saja kedua kelompok itu tidak berusaha mengubah teks dari mitos itu atau menyelipkan cerita baru ke dalamnya; tindakan seperti ini hanya akan menghilangkan kredibilitas mereka. Historisitas (keautentikan historis) adalah titik sentral dalam wacana tentang hadis Nabi dan sejarah awal Islam. Orang Islam percaya akan adanya berbagai

tingkatan kesahihan hadis Nabi yang sampai ke kita. Dan ini adalah bagian dari ilmu hadis atau yang biasa disebut dengan perawian hadits. Karena semua hadis Nabi telah dibukukan, maka setiap perubahan, penghilangan, maupun penyisipan akan dengan mudah terdeteksi. Dalam konteks ini, modifikasi terhadap narasi kenabian hanya mungkin dilakukan dengan cara memberi penafsiran baru pada hadis-hadis yang ada. Ini bisa dilakukan dengan menarik teks itu ke konteks kekinian atau menunjukkan hadis yang berbeda dari yang biasanya dikutip orang.

Dalam konteks warisan, misalnya, kelompok "Isalm progresif" berkata bahwa ketidaksamaan warisan laki-laki dan perempuan adalah karena status perempuan yang lebih rendah pada zaman Muhammad, di Arab pada abad ke-6 Masehi. Pada waktu itu, perempuan dianggap harta benda yang bisa dijual, diwariskan, dan bahkan dibunuh. Nabi Muhammad melakukan perjuangan revolusioner dengan mengangkat status perempuan dan memberi mereka hak sebagai ahli waris. Inilah semangat pembebasan yang harus dipelihara kaum Muslim, bukan besarnya warisan yang disebut di dalam teks. Dengan menafsirkan ini ke konteks kekinian, kelompok "Islam progresif" menyatakan bahwa wanita harus diizinkan mempunyai hak yang sama dengan yang diperoleh kaum pria. Bagi kelompok ini, isu tentang kepemimpinan kaum perempuan juga bisa ditafsirkan dengan cara yang sama dengan kasus waris ini.

Tahap kedua dalam mengkritik narasi otoritatif masa awal adalah dengan menciptakan mitos baru atau mengangkat narasi yang lebih rendah ke status mitos. Narasi otoritatif baru yang dibangun oleh kelompok "Islam progresif" didasarkan pada sejarah awal Muhammadiyah dan cerita tentang pendirinya, Ahmad Dahlan. Mengenang berbagai perjuangannya adalah cara untuk menghidupkan kembali asal dan permulaan Islam dalam konteks Indonesia. Dahlan adalah salah satu dari sekian banyak penafsir Al-Quran dan Sunnah di Indonesia. Bagi kelompok "Islam progresif", menghidupkan kembali

asal dan permulaan Muhammadiyah di Indonesia bisa berfungsi sebagai contoh bagaiman Islam harus diterjemahkan pada masa kini. Pada saat bersamaan, metode ini juga bisa dipakai untuk mengkritik pendekatan kelompok "Islam murni" dalam memahami sumber asal dan masa awal Islam. Dalam pandangan kelompok "Islam progresif", dengan menyetujui untuk menjadi anggota Muhammadiyah, seseorang akan diharuskan mengikuti contoh pendirinya, atau paling tidak mengambil semangatnya sebagai contoh perilaku.

Tidak ada konsensus di Muhammadiyah tentang bagaimana masa awal dan sumber asal itu harus ditafsirkan dan dan bagaimana cara untuk menghidupkannya lagi. Meski semua anggota Muhammadiyah masih merujuk kepada dua teks sumber yang sama (Al-Quran dan kitab-kitab hadis), mereka menafsirkan sumber itu secara berbeda. Masing-masing kelompok memiliki penafsiran mereka sendiri dan percaya pada kebenaran dalam pembacaan itu, lalu membuat klaim kebenaran. Pertanyaan tentang hubungan dengan non-Muslim menjadi salah satu contoh. Berdasarkan penafsiran mereka atas Al-Quran dan hadis, seperti yang diuraikan dalam *Tafsir Tematik al-Qur'an* (2000), kelompok "Islam progresif" percaya bahwa mereka dibolehkan untuk mengucapkan selamat pada perayaan hari-hari keagamaan umat non-Muslim, bergabung merayakan hari-hari keagamaan mereka, dan menyediakan tempat bagi upacara keagamaan non-Islam. Untuk soal ini, kelompok "Islam murni" berpegang pada pandangan yang sebaliknya.

Sejarah Islam menyiratkan bahwa perdebatan ini tak pernah usai; sulit membayangkan adanya kesepakatan pada satu penafsiran yang tunggal dan umum atas Al-Quran dan Sunnah. Untuk mengatasi penafsiran yang bermacam-macam di dalam Muhammadiyah dan untuk mengembalikan gerakan ke misi aslinya, kubu "Islam progresif" mengangkat mitos baru dengan mengeksplorasi masa permulaan dari gerakan itu. Dalam konteks ini, sikap Dahlan yang toleran kepada non-Muslim digunakan kelompok "Islam progresif" sebagai model

tentang bagaimana seharusnya anggota Muhammadiyah hari ini harus bersikap kepada orang yang beda agama.

Upaya untuk menciptakan mitos baru didorong oleh harapan bahwa anggota Muhammadiyah dapat membangun teladan alternatif untuk perilaku mereka, di samping contoh-contoh yang sudah diberikan Islam pada masa awal. Teladan-teladan baru ini, dalam pandangan "Islam progresif", lebih sesuai dengan konteks sosio-budaya Indonesia kontemporer, mengingat mereka sebenarnya tidak berlawanan dengan sumber asal dan masa awal Islam. Dengan memperkenalkan narasi tentang masa awal Muhammadiyah, kubu "Islam progresif" ingin membuat Muhammadiyah lebih progresif dan modern, yang merupakan ciri dari masa awal gerakan ini. Kelompok "Islam progresif" berniat meyakinkan orang-orang bahwa mereka berjalan di atas jejak langkah para pendiri gerakan itu, dan dengan begitu mereka adalah ahli-waris sah Muhammadiyah.

Abdul Munir Mulkhan dan Sukidi Mulyadi adalah di antara pendukung pandangan semacam itu. Mereka kerap merujuk kepada permulaan Muhammadiyah sebagai prototipe praktik kontemporer dalam gerakan itu. Mereka menyebut, antara lain, bahwa Dahlan adalah seorang pluralis, seorang liberal, dan di atas segalanya, Dahlan adalah seorang Muslim (Mulyadi 2005). Lebih jauh lagi, dalam tulisannya "Max Weber's Remarks on Islam" (Sukidi 2006), Mulyadi menggambarkan tahun-tahun awal Muhammadiyah sebagai masa yang indah dan luar biasa, yang layak untuk dihidupkan kembali di dalam Muhammadiyah masa kini dan masa mendatang. Kegagalan anggota Muhammadiyah untuk menerapkan teladan-teladan dari masa awal telah membuat gerakan itu kehilangan sifat progresifnya. Untuk memecahkan masalah kontemporer secara progresif, anggota Muhammadiyah harus menyuntikkan semangat masa awal dari gerakan ini ke dalam kehidupan praktis (Sukidi 2006). Alih-alih menerapkan moto "kembali ke Al-Quran dan Sunnah" sebagai semboyan, kelompok "Islam progresif" lebih suka "kembali ke Ahmad

Dahlan dan penafsirannya atas Al-Quran dan Sunnah" sebagai jalan utama untuk membebaskan orang dari permasalahan saat ini.

Tentu saja upaya menciptakan mitos dan narasi baru serta upaya untuk memodifikasi kepercayaan yang tertanam kuat tidak akan secara otomatis sukses mendapat dukungan. Banyak orang menentang sikap "Islam progresif" ini dan dengan gigih melindungi mitos lama dan mengutuk mitos baru serta model *re-enactment* (penerapan kembali) mitos itu. Kelompok "Islam murni" di Muhammadiyah, misalnya, menolak gagasan bahwa tahun-tahun awal gerakan itu harus diambil sebagai model untuk masa kini. Dalam debat mereka dengan golongan "Islam progresif", mereka jarang merujuk masa-masa pembentukan gerakan itu untuk menyokong argumen mereka. Meski beberapa pendukung kelompok ini amat akrab dengan catatan sejarah tentang para pendiri dan jasa mereka, mereka jarang merujuk ke sumber itu dalam pendapat mereka. Kelompok ini tampaknya menolak otoritas narasi historis Muhammadiyah dan menganggapnya kurang otoritatif dibandingkan asal-usul Islam. Mereka bahkan mencoba melemahkan otoritas mitos-mitos ini. Salah satu pemimpin dari kubu "Islam murni", Yunahar Ilyas, dengan tegas menyatakan bahwa Muhammadiyah itu berbeda dari Dahlan, "Ini Muhammadiyah, bukan Dahlaniyah", (Muhammadiyah.or.id 2008).

Kelompok "Islam murni" menganggap Muhammadiyah sebagai organisasi Islam yang berkarya di pelbagai wilayah kehidupan (masyarakat, ekonomi, politik, agama). Ajaran dan doktrin Muhammadiyah adalah sebuah penafsiran dari Islam, dan sumber utama dari Muhammadiyah adalah Al-Quran dan Sunnah. Oleh karena itu, contoh sejati untuk Muhammadiyah bukanlah kehidupan Ahmad Dahlan, melainkan kehidupan Muhammad. Kelompk "Islam murni" beranggapan bahwa teladan dan penafsiran keagamaan dari Ahmad Dahlan bisa dikesampingkan, bilamana perlu; karena ia tidak memiliki status yang sangat otoritatif dalam agama. Narasi awal Muhammadiyah memang memiliki kredibilitas, tetapi mereka kurang

memiliki otoritas keagamaan. Oleh karena itu, mereka tidak berharap untuk kembali ke Ahmad Dahlan dan permulaan Muhammadiyah, melainkan kepada Islam dan masa-masa awal agama ini.

Mitos tentang masa awal digunakan oleh kelompok "Islam progresif" dan "Islam murni" dengan maksud meyakinkan orang bahwa pendapat mereka benar, lalu mendapatkan dukungan bagi program-program mereka. Dengan mengutip Ahmad Dahlan tentang perlunya memelihara hubungan yang baik dengan non-Muslim dan melakukan dialog yang damai dengan para pendeta Kristen, kelompok "Islam progresif" ingin menerapkan kebijakan ini di Indonesia hari ini. Golongan "Islam murni", sebaliknya, menganggap sulit menerapkan narasi historis Ahmad Dahlan sebagai model untuk masa depan Muhammadiyah yang mereka bayangkan. Oleh karena itu, mereka kembali ke asal-usul Islam sebagai teladan. Dengan merujuk pada tradisi kenabian, mereka berusaha meyakinkan anggota Muhammadiyah bahwa penafsiran mereka lebih berdasar.

PENCITRAAN UNTUK MENCARI DUKUNGAN

Dalam konteks konflik antara kelompok "Islam progresif" dan "Islam murni" di Muhammadiyah, penciptaan citra buruk kerap dipakai untuk merendahkan lawan. Tiap-tiap kelompok menyebut diri mereka "baik", sedangkan lawannya "jahat". Kalau kelompok "Islam progresif" menggambarkan diri mereka "progresif" atau "liberal", mereka menggambarkan kubu Islam murni" yang mempunyai nilai berseberangan sebagai kelompok yang anti kemajuan. Sebaliknya, kelompok "Islam murni" menyebut diri mereka sebagai "penjaga syariah" atau "Muslim *kaffah*" dan mengindikasikan bahwa lawan mereka adalah penyerang syariah. Di bagian ini, akan ditunjukkan bagaimana pencitraan memainkan peran penting dalam benturan antara kelompok "Islam murni" dan "Islam progresif" di Muhammadiyah.

Julukan paling sering yang digunakan kelompok "Islam progresif" adalah "liberal", "inklusif", "pluralis", dan "moderat". Dengan sebutan itu, kelompok ini ingin menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang yang berpikir jauh ke depan dan melihat dunia secara progresif: zaman ini lebih baik daripada zaman bapak kita, zaman bapak kita lebih baik daripada zaman kakek kita, dan seterusnya. Dengan menjadi liberal, mereka ingin menunjukkan bahwa mereka sanggup membebaskan diri mereka dari kungkungan ajaran dogmatis dalam menafsirkan Al-Quran, dan bahwa mereka terbebas dari penjara ideologi. Dengan menjadi inklusif dan pluralis, mereka berarti mempunyai hubungan yang bersahabat dan damai dengan non-Muslim dan mau bekerja sama dengan mereka. Dengan menjunjung nilai-nilai moderat, mereka ingin menunjukkan bahwa mereka tidak berada di ekstrem kanan maupun kiri maupun fanatik buta atau terlalu liberal. Dalam beberapa kesempatan, kelompok ini menciptakan julukan-julukan yang kurang menyenangkan bagi lawan mereka, seperti "literalis", "skripturalis", "konservatif", "fundamentalis", dan "puritan".

Imbasnya, kelompok "Islam murni" menunjukkan kejengkelan mereka atas sebutan dan label yang digunakan kelompok "Islam progresif". Mereka lebih nyaman menyebut diri mereka "Muslim" (tanpa kata sifat apa pun), "Muslim *kaffah* ", "Muslim puritan", atau bahkan "penjaga syariah". Persis seperti kelompok "Islam progresif", mereka juga terlibat pelabelan negatif. Salah satu cara untuk menciptakan citra buruk bagi lawan adalah dengan memberi keterangan pelesetan pada akronim JIMM menjadi Jaringan Iblis Muda Muhammadiyah. Kelompok "Islam progresif" juga disebut telah terinfeksi oleh penyakit " Sipilis "—singkatan dari Sekularisme, Pluralisme, Liberalisme. Ini mengingatkan kita pada "TBC", sebuah label yang diberikan generasi terdahulu kepada pemeluk kepercayaan tradisional: Takhayul, Bid'ah, Churafat.

Dengan menjuluki diri sendiri dengan nama baik dan menjuluki lawan dengan nama buruk, tiap-tiap pihak telah membuat hierarki sosial. Tentu saja tiap kelompok menempatkan diri mereka di hierarki teratas. Sebutan-sebutan yang mereka berikan kepada lawan biasanya mengandung makna yang merendahkan. Dengan melabeli lawan mereka sebagai konservatif, literalis, fundamentalis, bahkan puritan, kelompok "Islam progresif" telah mencoba menggambarkan lawan mereka memiliki sifat buruk seperti berpandangan ke belakang, terlalu literal dalam memahami Al-Quran, fanatik, dan memusuhi non-Muslim.

Penggunaan sebutan-sebutan itu telah menjadi cara untuk meraih dukungan warga Muhammadiyah. Dengan menggambarkan JIMM sebagai jaringan iblis, kelompok "Islam murni" berharap orang akan menghindarinya. JIMM, secara tersirat, menjadi seperti setan yang menggoda manusia untuk meninggalkan jalan yang benar dan memilih jalan ke neraka. Demikian juga, dengan menyebut kelompok liberal terhinggapi penyakit "Sipilis", kelompok "Islam murni" mencoba meyakinkan khalayak bahwa ancaman yang dikeluarkan kelompok "Islam progresif" itu seperti penyakit seksual yang kronis yaitu sifilis. Kelompok liberal akan menyiksa Muhammadiyah dan Islam, dan membuat mereka menanggung penderitaan yang lama, persis seperti penyakit sifilis yang berada di dalam tubuh manusia. Muktamar ke-45 menyiratkan anggota Muhammadiyah telah termakan argumen kelompok "Islam murni".

DILEMA DI MUHAMMADIYAH

Pascaserangan 11 September 2001 terhadap World Trade Center dan Pentagon di AS, dan serangan bom berikutnya di Indonesia yang dilakukan oleh kelompok Muslim radikal, beberapa penelitian kembali mengungkit hubungan Muhammadiyah dengan gerakan Wahabi (Desker 2002; Michel 2003; Mansurnoor 2004). Wahabisme,

yang kerap dikaitkan dengan ideologi keagamaan Osama bin Laden, telah secara umum digambarkan sebagai gerakan puritan, fanatik, antimodern, berorientasi ke masa lalu, literal dan skriptural, dengan indoktrinasi dan intoleransi sebagai cirinya yang menonjol (Abou El Fadl 2005; Schwartz 2003; Rashid 2000, 2002).

Meski tuduhan yang mencoba mengaitkan Muhammadiyah dengan Wahabism bukanlah barang baru, kejadian 9/11 itu memberi makna baru terhadap tuduhan itu. Terpilihnya beberapa orang dari kelompok "Islam murni" di Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada Muktamar ke-45 telah kerap dipandang sebagai pergeseran di dalam gerakan ini menuju arah yang lebih konservatif. Penahanan seorang aktivis Muhammadiyah, Joni Achmad Fauzani, dengan tuduhan menyembunyikan seorang terduga teroris di Pacet, Kabupaten Mojokerto, Jawa Timur (Nugroho 2005), kian memperkuat tuduhan eratnya hubungan antara gerakan puritan, gerakan islamis, dan gerakan konservatif. Hubungan kekerabatan sejumlah aktivis Islam garis keras—seperti pengebom Bali, Amrozi, dan keluarga Muhammadiyah—kadang digunakan untuk mengaitkan fundamentalisme dengan doktrin dan ajaran Muhammadiyah.

Namun, upaya pengaitan Muhammadiyah dengan fundamentalisme ini perlu dipertanyakan. Puritanisme sebetulnya hanyalah salah satu unsur dalam reformisme Muhammadiyah. Unsur lain yang penting dari gerakan ini adalah modernisme. Semangat Ibn Abdul Wahhab dan Ibn Taymiyyah telah bercampur dengan semangat rasional dan modernis dari Muhammad 'Abduh (1849–1905), lalu diramu dan disajikan dalam konteks keindonesiaan. Pemikiran 'Abduh memungkinkan Muhammadiyah merasionalisasi dan memodernisasi keyakinan keagamaan melalui program-program pendidikan dan aktivitas sosial (Ali 1989; Lubis 1993; Fuad 2004). Oleh karena itu, tuduhan bahwa Muhammadiyah berubah menjadi gerakan fundamentalis karena anggotanya mempunyai penafsiran yang konservatif atas konsep *al-ruju'* tidaklah meyakinkan.

Namun demikian, konflik antara arus "Islam murni" dan "Islam progresif" menunjukkan bahwa gerakan ini menghadapi dilema ideologis pada tahun-tahun belakangan ini. Beberapa anggota Muhammadiyah menganggap organisasi ini telah berubah menjadi terlalu lunak atau terlalu keras. Beberapa anggota Muhammadiyah memandang sikap gerakan itu terhadap puritanisme terlalu mengambang dan tidak pasti. Mereka lantas meninggalkan Muhammadiyah dan lebih tertarik bergabung dengan gerakan yang lebih radikal, seperti Hizbut Tahrir (HT), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Lasykar Jihad. Mereka merasa kepentingan mereka tidak lagi sejalan dengan program-program Muhammadiyah. Alhasil, tidaklah mengherankan apabila banyak anggota gerakan radikal di Indonesia yang sebelumnya adalah anggota Muhammadiyah. Kota Lamongan di Jawa Timur, contohnya, adalah basis kuat bagi baik Muhammadiyah maupun gerakan radikal Islam.

Sebaliknya dari kelompok itu adalah mereka yang menganggap Muhammadiyah telah cenderung ke ekstrem kanan dan menganggap Muhammadiyah telah menjadi terlalu puritan, kaku, dan konservatif. Dengan begitu, gerakan ini tidak lagi mencerminkan kepentingan dan visi mereka. Mereka tidak lagi menganggap Muhammadiyah sebagai tempat bersemayamnya pemikiran progresif. Bahkan JIMM sekalipun, yang kadang dihubungkan-hubungkan dengan JIL oleh lawan-lawannya, bagi orang-orang ini masih dianggap belum cukup liberal. Untuk itu, beberapa aktivis liberal berlatar belakang Muhammadiyah, seperti Lies Marcoes, aktivis perempuan, dan Hamid Basyaib, lebih memilih tidak dikaitkan lagi dengan Muhammadiyah.

Secara teori, keluarnya beberapa anggota Muhammadiyah yang berbeda dari *mainstream* akan membebaskan gerakan ini dari mereka yang di luar *mainstream*. Sisanya adalah mereka yang berpikiran moderat dalam orientasi keagamaan atau mereka yang tak mempunyai gairah dalam konfrontasi ideologis. Atas dasar ini,

orang bisa berasumsi bahwa gerakan ini sekarang sedang tenang, tak terganggu oleh arus ekstrem. Namun, situasi sekarang mengisyaratkan bahwa kesimpulan seperti itu tidak benar. Tarik-menarik antara dua kelompok yang saling berlawanan, "Islam murni" dan "Islam progresif", adalah indikasi bahwa secara ideologis, gerakan ini tidak stabil. Penetrasi Tarbiyah ke dalam Muhammadiyah adalah contoh lain dari ketidakstabilan ideologi organisasi ini. Muhammadiyah tak sanggup berdiri tegak saat ditantang oleh ideologi eksternal. Apa yang biasanya disebut sebagai ideologi moderat Muhammadiyah tidaklah moderat dalam arti sebuah posisi ideologis yang kukuh. Mungkin lebih tepat untuk menyebutnya "moderat limbung".

Intelektual Muslim, seperti Yusuf al-Qaradhawi (Graf 2009) dan Azyumardi Azra (2005), berusaha melacak konsep Islam moderat dalam istilah Arab, *al-din al-wasath* (agama tengah-tengah), sebuah istilah yang terdapat di dalam Al-Quran (2: 143). Istilah *wasath* atau "tengah" mempunyai konotasi macam-macam. Dalam menerangkan istilah ini, Syariati (1979) dan Hamka (1994) mengatakan bahwa Islam terletak di antara esoterisme-ekstrem Kristen dan eksoterisme-ekstrem Yahudi. Berbeda dari Syariati dan Hamka, sebagian besar sarjana Muslim kontemporer meyakini bahwa Islam yang sejati terletak di titik tengah antara liberalisme ekstrem dan islamisme ekstrem atau konservatisme (Burhani 2012). Seseorang atau sebuah organisasi dipandang sebagai moderat—sebagaimana istilah ini dipahami secara umum di Indonesia—kalau mereka tetap di posisi tengah antara liberalisme dan konservatisme.

Muhammadiyah adalah salah satu di antara organisasi di Indonesia yang mengklaim sebagai organisasi Islam moderat, menempati posisi tengah antara liberal dan konservatif. Posisi ini dipandang oleh sebagian aktivis dari organisasi ini sebagai posisi ideal (Syamsuddin 2005). Namun demikian, karena pilihan terhadap posisi ini masih belum dibangun dengan landasan ideologis yang kukuh, lantas gerakan ini mudah terpengaruh oleh orientasi yang berbeda

pada tahun-tahun belakangan ini. Bagi gerakan ini, arti moderat itu dekat dengan arti pragmatis.

Moderasi Muhammadiyah kerap menciptakan sikap mendua terhadap kepercayaan, praktik, dan etika keagamaan. Dalam hal memahami Al-Quran dan ajaran Islam, Muhammadiyah cenderung mengambil posisi yang tekstual dan tidak kritis, tetapi saat menerapkan pemahaman itu, Muhammadiyah cenderung menggunakan alasan praktis berdasarkan konteks sosial. Poligami adalah salah satu contoh menonjol dari sikap yang "moderat dalam praktik tetapi konservatif dalam keyakinan" ini. Para pemimpin Muhammadiyah yakin, misalnya, bahwa poligami diizinkan oleh Islam, tetapi, untuk alasan praktis, mereka tidak melakukannya.

Sikap keagamaan moderat Muhammadiyah mungkin berkaitan dengan konteks sosio-historisnya. Organisasi ini terkenal karena aktivitas sosialnya, seperti mendirikan dan mengelola lembaga-lembaga kesehatan, panti asuhan, dan pendidikan. Karena perhatian utamanya pada kegiatan nyata dan praktis, anggota Muhammadiyah kurang tertarik dengan wacana teologi dan filsafat yang canggih; sebaliknya, mereka ingin pendekatan yang sederhana dan praktis yang bisa diterapkan di konteks hari ini. Dilihat dari sini, posisi moderat lebih memikat. Ditambah lagi, dalam kaitannya dengan posisi sosio-ekonomi warganya, mayoritas pimpinan Muhammadiyah saat ini adalah PNS (Pegawai Negeri Sipil) dari kelas menengah. Dan salah satu ciri kelas menengah adalah kecenderungan mereka pada kestabilan (ini juga karakter PNS), dan tidak menyukai ketidakteraturan dan kegalauan (Jones 1984). Alhasil, mereka cenderung memilih posisi yang aman—dengan kata lain, moderat.

KESIMPULAN

Sejak tahun 1990-an, Muhammadiyah mengalami dinamika yang luar biasa. Beragam aktivitas dan orientasi keagamaan berlangsung dan

bersaing di organisasi modernis terbesar di Indonesia ini. Namun demikian, persaingan itu tak selalu berujung positif atau, sesuai dengan motto Muhammadiyah, *fastabiqul khairat.* Kadang beberapa kubu yang berseberangan berbenturan tidak hanya pada tingkat wacana, tetapi juga pada posisi kepemimpinan di Muhammadiyah. Secara umum, kubu-kubu yang bersaing itu bisa dikelompokkan pada dua arus besar, yaitu arus "Islam progresif" dan arus "Islam murni". Sejak Muktamar ke-43 di Banda Aceh tahun 1995 hingga Muktamar ke-46 di Yogyakarta tahun 2010, kedua arus ini berebut pengaruh untuk menentukan corak keagamaan Muhammadiyah.

Secara teoretis, kedua kelompok keagamaan di Muhammadiyah itu menerima Al-Quran dan Sunnah sebagai contoh untuk perilaku Muslim yang sempurna. Namun, mereka berbeda pandangan dalam menerjemahkan konsep *al-ruju'*. Kubu "Islam murni" memberikan makna dan menghidupkan Al-Quran dan Sunnah seharfiah mungkin, sedangkan yang "Islam progresif" cenderung menekankan pada jiwa (spirit) dari teks-teks itu. Beragam tema, termasuk pluralisme, liberalisme dan Islamisme telah menjadi tema persaingan penafsiran. Dengan menggunakan berbagai metode, kedua kelompok berusaha meraih dukungan bahwa tafsir merekalah yang "benar" dan "autentik". Konflik yang terjadi di Muhammadiyah, terutama pada Muktamar ke-45 di Malang, mengungkapkan dua masalah penting: dilema generasi generasi dan dilema ideologi. Secara ideologis, gerakan ini dituntut untuk menjawab beragam masalah kekinian yang belum pernah dibahas oleh para pendahulunya. Dan dalam menjawab persoalan itu, Muhammadiyah terlihat tidak memiliki basis ideologi yang kukuh. Kegagalan untuk menawarkan ideologi yang kukuh kepada warganya ini lantas mempermudah faktor eksternal mengintervensi dan memengaruhi gerakan ini. Slogan lama dalam memerangi TBC (Takhayul, Bid'ah dan Churafat), misalnya, tidak relevan lagi ditawarkan untuk masyarakat kontemporer.

KEPUSTAKAAN

Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.* New York, NY: HarperSanFrancisco, 2005.

Ali, A. Mukti. *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlan, dan Muhammad Iqbal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

Azra, Azyumardi. "Salafisme Wasathiyyah". *Republika*, 13 oktober 2005.

Baidhawy, Zakiyudin. "Intelektualisme Muhammadiyah: Masa Depan yang Terpasung". *Maarif* 1, no. 1 (2006): 20–23.

Basri, Agus. *Muhammadiyah, Facing the Global Era: Profile of Muhammadiyah*. Jakarta: Bank Persyarikatan Indonesia, 2003.

Beck, Herman. "The Borderline Between Muslim Fundamentalism and Muslim Modernism: An Indonesian Example", dalam *Religious Identity and the Invention of Tradition*, disunting oleh Jan Willem van Henten dan Anton Houtepen. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2001.

Boy, Pradana. "In Defence of Pure Islam: The Conservative-Progressive Debate within Muhammadiyah". Tesis M.A. Diajukan ke Faculty of Asian Studies, Canberra, Australian National University, 2007.

Burhani, Ahmad Najib. "JIMM: Pemberontakan Generasi Muda Muhammadiyah Terhadap Puritanisme dan Skripturalisme Persyarikatan". Dalam *Reformasi Gerakan Keislaman Pasca Orde Baru: Upaya Merambah Dimensi Baru Islam.* Jakarta: Balitbang Depag RI, 2006.

_____. *Pluralism, Liberalism, and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia.* MSc thesis. Manchester, University of Manchester, 2007.

_____. "*Al-tawassuṭ wa-l I`tidāl*: The NU and Moderatism in Indonesian Islam", *Asian Journal of Social Science* 40 (5-6), 2012: 564-81.

Desker, Barry. "Islam and Society in South-East Asia after 11 September". *Australian Journal of International Affairs* 56, no. 3 (2002): 383–94.

Diani, Hera. "Muhammadiyah Seen Leaning Toward More Conservative Bent". *Jakarta Post*, 3 Februari 2006.

Dwyer, Jim. *Two Seconds under the World: Terror Comes to America — The Conspiracy behind the World Trade Center Bombing*. New York: Crown Publishers, 1994.

El-Baroroh, Umdah. "Gus Dur: Saya Simpati pada Liberalisme Ulil". Islamlib.com, 16 Desember 2005. *Online* di <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=943> (diakses tanggal 14 Juli 2007).

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row, 1968.

———. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Bollingen series 46. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Fathuri. "Masjid NU dan Muhammadiyah Direbut Organisasi Lain". *Syir'ah*, 12 Februari 2007. *Online* di <www.syirah.com> (diakses tanggal 14 Juli 2007).

Fuad, Muhammad. "Islam, Modernity and Muhammadiyah's Educational Programme". *Inter-Asia Cultural Studies* 5 (2004:) 400–14.

Gani, Radjab. *Goebahan Congress Moehammadijah ke 24 di Kalimantan (Bandjarmasin)*. Soerabaja: M.S. Ibrohim, 1932.

Gillespie, Piers. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism". *Journal of Islamic Studies* 18, no. 2 (2007): 202–40.

Graf, Bettina. The Concept of *Wasaṭiyya* in the Work of Yusuf al-Qaradawi. In *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, editor. Bettina Graf dan Jakob Skovgaard-Petersen, h. 213-238. New York: Columbia University Press, 2009.

Hamka. *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman.* Soematera Barat: Markaz Idarah Moehammadijah, 1946.

———. *Tafsir Al-Azhar, Juzu' II*. 3rd ed. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.

Hefner, Robert W. "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons". *Studia Islamika* 2, no. 4 (1995): 21–45.

———. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

———. "Global Violence and Indonesian Muslim Politics". *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 754–65.

Hidayatullah. "Syafii Maarif Larang 'Hukum' Anak Muda Muhammadiyah". *Online* di <http://www.hidayatullah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2046&Itemid=0> (diakses tanggal 13 November 2005).

al-Jabiri, Muhammad `Abid. *Naqd al-`Aql al-`Arabi (1): Takwin al-`Aql al-`Arabi* [A critique of Arabic reason (1): The Formation of Arabic Reason]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya, 2009.

Jones, Garth N. "Executing Priority National Development in Indonesia: Program Innovation of the Junior Minister". *International Journal of Public Administration* 6, no. 3 (1984): 345–66.

Latief, Hilman. "Post-puritanisme Muhammadiyah: Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995–2002". *Jurnal Tanwir* 1, no. 2 (2003): 43–102.

Liddle, R. William. "Year One of the Yudhoyono-Kalla Duumvirate". *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 41, no. 3 (2005): 325–40.

Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press, 1989.

Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI). *Tafsir Tematik al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Mansurnoor, Iik Arifin. "Response of Southeast Asian Muslims to the Increasingly Globalized World: Discourse and Action". *Historia Actual On-Line* 5 (2004): 103–11.

Mazrui, Ali A. "Liberal Islam versus Moderate Islam: Elusive Moderation and the Siege Mentality". *Online* di <http://igcs.binghamton.edu/igcs_site/dirton27.htm> (diakses tanggal 25 Juni 2007).

Michel, Tom. "Implications of the Islamic Revival for Christian-Muslim Dialogue in Asia". *International Journal for the Study of the Christian Church* 3, no. 2 (2003): 58–76.

Muhammadiyah.or.id. "Yunahar: ini Muhammadiyah, bukan Dahlaniyah", 2 September 2008. *Online* di <http://www.muhammadiyah.or.id/index.php?option=com_content&task=view&id=893&Itemid=2> (diakses tanggal 30 April 2008).

Mulkhan, Abdul Munir. "Sendang Ayu: Pergulatan Muhammadiyah di Kaki Bukit Barisan". *Suara Muhammadiyah*, 2 Januari 2006.

Mulyadi, Sukidi. "Muhammadiyah Liberal dan Anti-liberal". *Majalah Tempo*, vol. XXXIV, no. 20 (11–17 Juli 2005).

Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2007.

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900–1942*. East Asian Historical Monographs. Singapore: Oxford University Press, 1973.

Nugroho, I.D. "Muhammadiyah Activist Held for Allegedly Harboring Terror Suspect". *Jakarta Post*, 11 Juni 2005.

Pasha, Musthafa Kamal. "Islam Liberal Meracuni Kalangan Muda" [Liberal Islam Poisons the Young Generation]. *Tabligh* 2, no. 8 (March 2004).

Peacock, James L. *Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam*. Menlo Park, Calif.: Benjamin/Cummings Pub. Co., 1978*a*.

———. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1978*b*.

Qodir, Zuly. "Bangkitnya 'Second' Muhammadiyah". Harian *Kompas*, 20 November 2003.

Rashid, Ahmed. *Taliban: Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven: Yale University Press, 2000.

———. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press, 2002.

Schwartz, Stephen. *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism*. New York: Anchor Books, 2003.

———. "In the Shadow of a Fatwa: Religious Life Bustles in the World's Largest Muslim Nation: Pluralistic Indonesia". *Weekly Standard*, 9 July 2005.

Shiraishi, Takashi. "Indonesian Politics: Current Situation, Future Outlook". *Asia-Pacific Review* 6, no. 1 (1999): 57–75.

Sivan, Emmanuel. "Why Radical Muslims Aren't Taking Over Governments". *Middle East Review of International Affairs* 2, no. 2 (1998): 9–16.

———. "The Clash within Islam". *Survival* 45, no. 1 (2003): 25–44.

Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Smith, Anthony L. "The Politics of Negotiating the Terrorist Problem in Indonesia". *Studies in Conflict and Terrorism* 28, no. 1 (2005): 33–44.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Sukidi [Mulyadi]. "Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans". *Islam and Christian-Muslim Relations* 17, no. 2 (2006): 195–205.

Sulistiyanto, Priyambudi. "Muhammadiyah, Local Politics and Local Identity in Kotagede". *Sojourn* 21, no. 2 (2006): 254–70.

Syamsuddin, Dien. "Pemikiran Islam Muhammadiyah dalam Pusaran Zaman". Di *Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.

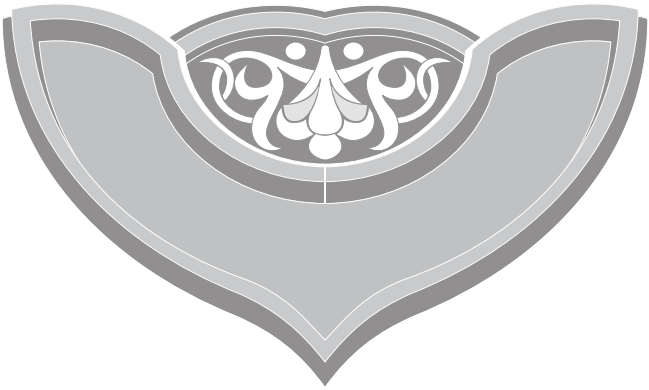
Syariati, Ali. *On the Sociology of Islam: Lectures*. Diterjemahkan dari bahasa Persia oleh Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

Tabligh. "Laisa Minna: Liberalisme, Pluralisme, Inklusivisme". *Tabligh* 2, no. 7 (February 2004*a*).

———. "Virus Liberal di Muhammadiyah". *Tabligh* 2, no. 8 (March 2004*b*).

———. "Talbis Iblis Fiqih Pluralis". *Tabligh* 2, no. 9 (April 2004*c*).

Tuhuleley, Said, ed. *Reformasi Pendidikan Muhammadiyah: Suatu Keniscayaan*. Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah, 2003.



5

POLITIK SYARIAH: PERJUANGAN KPPSI DI SULAWESI SELATAN

Mujiburrahman

Sejak jatuhnya Soeharto pada tahun 1998, Indonesia berkembang menuju tata pemerintahan yang demokratis. Bahkan, bisa dikatakan, saat ini Indonesia adalah salah satu negara Muslim yang paling demokratis di dunia. Bersamaan dengan itu, Indonesia juga menyaksikan munculnya berbagai kelompok Islam, terutama yang mempunyai kecenderungan militan, di ranah publik. Meskipun banyak dari kelompok-kelompok ini memiliki akar dalam sejarah panjang Islam Indonesia, kemunculan mereka saat ini tidak bisa hanya dipahami sebagai kemunculan kembali gerakan yang sebelumnya ditekan. Perkembangan sosio-politik daerah, nasional, dan transnasional dalam dekade-dekade terdahulu ikut membantu

membentuk karakter, ideologi, dan strategi saat ini dari kelompok-kelompok tersebut.

Di banyak daerah di Indonesia, Islam telah memainkan peran penting dalam perpolitikan. Antara abad ke-14 dan ke-18, beberapa kerajaan lokal di Nusantara memeluk Islam sebagai agama resmi. Selama periode kolonial dan perang revolusi setelah proklamasi kemerdekaan pada tahun 1945, Islam sering digunakan sebagai simbol perlawanan terhadap musuh asing. Namun, kaum elite Indonesia yang menulis UUD 1945 tidak satu suara mengenai posisi agama dalam negara. Satu kelompok memilih pelaksanaan syariah oleh negara, sementara yang lain memilih bentuk negara sekuler. Setelah serangkaian debat dan negosiasi, mereka akhirnya mencapai kompromi, menyatakan bahwa Indonesia berdasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa, sebuah prinsip yang secara samar menentukan bahwa negara ini bukan sekuler dan bukan pula Islam, tetapi lebih-kurang religius.

Dilihat dari sejarah Indonesia, kita menemukan bahwa baik kelompok nasionalis sekuler maupun kelompok yang berorientasi Islam mempermasalahkan kompromi ini, namun tidak satu pun dari mereka berhasil memaksakan pandangannya. Perkembangan politik baru setelah jatuhnya Soeharto membantu membuka kembali perdebatan masalah ideologi ini, kendati kompromi dasar yang sama tetap terjaga. Dalam sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) tahun 2002, ada tuntutan dari beberapa partai-partai Islam untuk memasukkan klausul pelaksanaan syariah oleh negara dalam konstitusi, tetapi mereka gagal mendapatkan dukungan politik yang cukup di parlemen, dan kompromi awal pun akhirnya ditegaskan kembali.[1]

Pada tahun-tahun awal periode Soeharto, setelah kegagalan untuk memasukkan klausul pelaksanaan syariah dalam konstitusi

1 Lihat "Perubahan Keempat UUD 1945 Disahkan", *Kompas*, 11 Agustus 2002.

dalam sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) pada tahun 1968, beberapa pemerintah daerah mengambil inisiatif untuk memperkenalkan syariah di daerah setempat melalui peraturan daerah (perda). Namun, rezim Soeharto segera menginstruksikan pemerintah-pemerintah daerah itu menarik perda-perda tersebut (Mujiburrahman 2006, hh. 114-118). Setelah Soeharto jatuh, tuntutan daerah untuk pelaksanaan Syariah kembali muncul, khususnya di beberapa daerah yang mayoritas Muslim. Robin Bush mengamati, 52 dari 470 kabupaten dan kota di Indonesia telah menerbitkan "perda syariah" (Bush 2008, h. 176). Meskipun kebijakan pemerintah pasca-Soeharto tentang otonomi daerah menyatakan bahwa kebijakan keagamaan tetap dikendalikan oleh pemerintah pusat, para politisi lokal tampaknya telah menemukan cara untuk mengeluarkan perda yang dipengaruhi agama. Selain itu, status otonomi khusus yang diberikan kepada Provinsi Aceh pada tahun 1999, yang memungkinkan penerapan syariah, telah membuat kelompok-kelompok Muslim tertentu berharap bahwa status yang sama juga bisa diberikan ke daerah lain.[2]

Salah satu wilayah yang menjadi tempat perjuangan politik yang kuat untuk penerapan syariah oleh negara adalah Sulawesi Selatan, tempat didirikannya apa yang disebut "Komite Persiapan Penegakan Syari'ah Islam" (KPPSI). Pada bagian ini, saya akan menganalisis perjuangan politik KPPSI dengan mengeksplorasi dua isu utama. Pertama, saya akan melihat sejarah agama dan politik di wilayah ini. Latar belakang historis ini akan membantu kita untuk lebih memahami pendukung dan penentang KPPSI saat ini dan wacana mereka masing-masing. Kedua, keberhasilan dan kegagalan politik KPPSI akan ditelaah mendalam dalam konteks banyaknya faktor sosio-politik yang membentuk wilayah ini.

2 Untuk telaah kritis atas penerapan syariah di Aceh, lihat Avonius (2007).

AGAMA DAN POLITIK DI SULAWESI SELATAN: SEKILAS SEJARAH

Menurut statistik tahun 2000, Islam merupakan agama bagi 89,2 persen total penduduk Sulawesi Selatan, sedangkan Kristen, dengan angka 9,4 persen, menjadi minoritas yang paling besar. Kelompok minoritas agama lainnya termasuk pengikut Hindu (0,7 persen), Buddha (0,3 persen), dan keyakinan lainnya (0,4 persen). Kategori terakhir mungkin termasuk pengikut Konfusianisme dan kepercayaan setempat, tetapi kemungkinan besarnya, sebagian dari yang terakhir ini resmi terdaftar sebagai penganut Hindu. Dari segi suku, etnis Bugis merupakan kelompok terbesar (41,9 persen), diikuti oleh Makassar (25,43 persen), Toraja (9,02 persen) dan Mandar (6,1 persen) (Suryadinata, Arifin dan Ananta 2003, hh. 27, 110, 116, 122, 127, 135). Sebagian besar orang Bugis, Makassar dan Mandar adalah Muslim, sementara mayoritas suku Toraja beragama Kristen.

Orang-orang Kristen pertama di Sulawesi Selatan dikristenkan oleh misionaris Belanda selama tiga dekade pertama abad ke-20.[3] Mayoritas Kristen provinsi ini adalah Protestan ekumenis, diikuti oleh umat Katolik dan Injili . Kaum Kristen di provinsi ini terpusat di wilayah Toraja, dan sisanya tersebar di seluruh Sulawesi Selatan. Selain menjadi ibu kota provinsi, Makassar juga telah menjadi tempat tinggal bagi banyak orang Kristen selama bertahun-tahun, setidaknya sejak masa kolonial Belanda. Kota ini merupakan tempat Sekolah Tinggi Teologi Indonesia bagian Timur (STT Intim, yang beraliran ekumenis) dan Sekolah Tinggi Theologia Jaffray (beraliran Injili). Selain itu, ada sebuah Universitas Katolik kecil di Makassar, yang dikenal sebagai Atma Jaya. Para misionaris Kristen juga bekerja di sekitar Bugis dan Makassar, yang akhirnya menghasilkan terbangunnya sebuah Gereja Kristen Sulawesi Selatan (GKSS). Namun

3 Tentang sejarah Kristen di Sulawesi Selatan, lihat Steenbrink dan Aritonang (2008), hh. 455–91.

seiring waktu, GKSS menjadi lebih heterogen, karena pendatang Kristen dari Jawa juga bergabung dengan gereja ini.

Islam diterima di Sulawesi Selatan jauh lebih awal ketimbang Kristiani. Christian Pelras, seorang sarjana Perancis yang telah mempelajari budaya Bugis selama bertahun-tahun, menjelaskan bahwa perpindahan agama orang-orang Bugis, Makassar, dan Mandar ke dalam Islam dimulai pada periode 1605 hingga 1611, yang merupakan perpindahan agama yang bersifat dari atas ke bawah: para penguasa setempat secara resmi menyatakan memeluk Islam dan memerintahkan rakyatnya untuk mengikuti mereka (Pelras 2001, hh. 211-266). Proses pengislaman selanjutnya tidaklah berjalan mulus. Meskipun pada tingkat tertentu, penguasa setempat berhasil menerapkan syariah berdampingan dengan adat setempat, kebijakan ini tidak benar-benar diterima oleh beberapa ulama lokal yang menginginkan kepatuhan lebih ketat pada ajaran Islam. Pada abad ke-17, Syaikh Yusuf, yang telah kembali dari belajar di Mekah, mencoba memperkenalkan Islam yang lebih ortodoks, tetapi ini pun ditolak oleh penguasa. Namun, pengaruh Yusuf di wilayah ini terus berkembang, terutama melalui tarekat Khalwatiyah.[4]

Secara umum, orang-orang Muslim yang mempelajari Islam dari sumber ortodoks, baik yang berorientasi puritan maupun tradisionalis, akan menjadi reformis ketika mereka dihadapkan pada keyakinan dan praktik agama setempat. Upaya pembaruan ini tampak menjadi lebih intensif dan efektif ketika pemimpin Muslim membentuk organisasi Islam untuk menyebarkan Islam di wilayah tersebut. Pada tahun 1923, sebuah organisasi Muslim reformis lokal yang disebut al-Shirat al-Mustaqim didirikan oleh Abdullah bin Abdurrahman. Tiga tahun kemudian, ia bergabung dengan Muhammadiyah, organisasi reformis Muslim nasional (Mattulada 1976, hh. 55-56). Sebuah kelompok tradisionalis Muslim juga dibentuk di bawah kepemimpinan Haji As'ad, yang mendirikan sebuah sekolah yang disebut Madrasah

4 Tentang tarekat ini, lihat Bruinessen (1991).

Arabiyah Islamiyah (MAI) di Wajo, tahun 1932. Setelah kematiannya pada tahun 1952, sekolah ini berganti nama menjadi As'adiyah, menyesuaikan dengan namanya. Pada tahun 1947, salah satu murid As'ad, 'Abdurrahman Ambo Dalle, mendirikan organisasi tradisionalis yang disebut Darud Dakwah wal Irsyad (DDI) (Ramli, Ahmad dan Ch. 2006, hh. 77-95, 104-105). Organisasi nasional Muslim tradisionalis, Nahdlatul Ulama (NU), juga telah mendirikan cabang di daerah ini pada awal 1950-an. Bila lembaga reformis al-Shirat al-Mustaqim memutuskan bersatu dengan Muhammadiyah pada tahun 1926, DDI dan NU tetap menjadi organisasi yang terpisah (Kabry1983, hh. 4-12). Munculnya organisasi-organisasi Muslim dengan kegiatan sosial masing-masing, khususnya di bidang pendidikan, tak dapat disangkal membantu memajukan penyebaran Islam, dan pada saat yang sama, kepemimpinan kalangan aristokrat (bangsawan) sebagai pejabat syariah resmi secara bertahap digantikan oleh para pemimpin Muslim baru yang memiliki banyak pengikut dalam masyarakat.[5]

PERIODE SUKARNO: PEMBERONTAKAN KAHAR MUZAKKAR

Proklamasi kemerdekaan tanggal 17 Agustus 1945 di Jakarta, yang diikuti oleh perang revolusi (1945-1949) melawan Belanda yang datang kembali, memiliki dampak yang mendalam pada masyarakat Sulawesi Selatan. Kaum aristokrat terbelah antara mereka yang mendukung Republik dan yang pro-Belanda, tetapi mayoritasnya lebih condong kepada Belanda. Ada beberapa gerakan nasionalis di daerah ini, tetapi mereka tidak kuat. Oposisi terhadap Belanda datang dari orang-orang muda dari daerah pedesaan, yang dipimpin oleh kaum bangsawan lokal atau pemimpin Muslim. Karena kurangnya senjata dan keterampilan, Belanda dengan mudah mampu menghancurkan

5 Keruwetan persaingan politik antara aristokrat dan masyarakat biasa, termasuk pedagang Muslim, dibicarakan di Bab 4 dari Magenda (1989).

perlawanan ini. Ada upaya dari tentara republik mengirimkan pasukan dari Jawa ke Sulawesi Selatan, tetapi ini juga tidak berhasil (Harvey 1989, hal 106-152). Namun demikian, perang revolusioner akhirnya berakhir, pada Konferensi Meja Bundar di Den Haag pada November 1949, dan Belanda menyerahkan otoritas politik kepada pemerintah Indonesia. Pusaran politik ini menandai periode baru perjuangan politik di Sulawesi Selatan. Namun masalahnya, kala itu tentara justru sedang dilanda konflik internal. Selama perang, banyak kelompok liar bersenjata yang terdiri dari anak-anak muda tanpa pelatihan militer formal. Setelah perang usai, Markas Besar Angkatan Darat di Jakarta memulai program reorganisasi dan demobilisasi unit-unit yang tidak terkendali itu, dengan mengintegrasikan beberapa dari mereka ke dalam angkatan darat dan sisanya dikembalikan kepada masyarakat. Program ini tidak berjalan lancar, dan bahkan ikut mendorong munculnya pemberontakan di daerah oleh mereka yang merasa diabaikan dan kecewa.

Pemimpin terpenting gerakan pemberontak di Sulawesi Selatan barangkali adalah Abdul Kahar Muzakkar.[6] Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di kota kelahirannya Lanipa, dekat Palopo, pada tahun 1938 Kahar melanjutkan studinya di sekolah pendidikan guru Muhammadiyah, Muallimin, di Solo, Jawa Tengah. Ia pulang ke rumah pada tahun 1941 sebelum menyelesaikan studinya.[7] Di Palopo, selain mengajar di sebuah sekolah Muhammadiyah, ia aktif di organisasi kepanduan Muhammadiyah, Hizbul Wathan. Kahar mengecam sistem feodal saat itu, dan itu menyeretnya ke dalam konflik dengan bangsawan lokal. Akibatnya, kaum bangsawan mengusir Kahar dari kampung halamannya. Pada Mei 1943, Kahar sekali lagi berangkat ke Solo. Awalnya ia mendirikan sebuah perusahaan perdagangan kecil

6 Studi awal mengenai Kahar Muzakkar adalah Harvey (1989), sedianya merupakan tesis Ph.D. di Cornell University tahun 1974. Studi lainnya termasuk van Dijk (1981) dan Gonggong (2004).

7 Nama asli Kahar Muzakkar adalah La Domeng. Ia mengganti namanya saat belajar di s - kolah Muhammadiyah, meniru nama guru kesayangannya, Abdul Kahar Muzakkir (Harvey 1989, h. 145).

di sana, tetapi setelah proklamasi kemerdekaan, ia menjadi tertarik pada gerakan kemerdekaan. Sebagai seorang aktivis muda, berani dan energik, dia akhirnya terlibat dalam perang gerilya melawan Belanda yang datang kembali ke Jawa.

Pada tahun 1945, Kahar ditugaskan oleh Markas Besar Angkatan Darat untuk membebaskan sejumlah besar tahanan di Nusakambangan, yang kebanyakan berlatar belakang etnis Bugis dan Makassar. Para tahanan itu kemudian dilatih menjadi pasukan di bawah pimpinan Kahar. Setelah perang revolusi, Kahar, yang saat itu telah berpangkat letnan kolonel, ingin menjadi komandan militer Sulawesi Selatan, tetapi Markas Besar Angkatan Darat tidak memberikannya jabatan itu. Selain itu, program reorganisasi pemerintah juga tidak bisa memasukkan sebagian besar pasukan Kahar dalam tentara nasional, terutama karena kurangnya pelatihan militer formal mereka. Ada beberapa upaya negosiasi antara Kahar dan tentara republik, tetapi mereka akhirnya tidak dapat mencapai kompromi.

Pada tahun 1952, Kahar dan pengikutnya bersembunyi di hutan dan memulai pemberontakan terhadap Republik. Sebagian besar pengamat berpendapat bahwa pemberontakan ini hanyalah akibat dari kekecewaan tersebut di atas. Namun, sejarahwan Anhar Gonggong menambahkan bahwa pemberontakan Kahar juga terkait dengan falsafah kehormatan dalam budaya Bugis yang disebut *siri'*, yang berarti bahwa kehormatan pribadi harus dipertahankan, apa pun taruhannya (Gonggong 2004, hal 413-31). Sebagai seorang lelaki yang dididik di sekolah Muhammadiyah dan menentang aristokrasi, mungkin tidak mengherankan apabila Kahar memutuskan untuk bersekutu dengan gerakan Darul Islam, yang diproklamasikan pada bulan Agustus 1949 oleh Kartosuwiryo di Jawa Barat. Kahar kemudian menjadi komandan Divisi Keempat Tentara Islam Indonesia (TII).

Seiring waktu, bukannya mengikuti Kartosuwiryo, Kahar malah mengembangkan gerakan dan teori kenegaraan Islam sendiri. Di daerah-daerah tertentu di bawah kekuasaannya, Kahar mencoba

menerapkan Syariah menurut penafsiran sendiri. Mungkin Kahar meminta saran dari beberapa ulama, baik yang senang maupun yang enggan mendukungnya. Salah satunya adalah pemimpin DDI, Ambo Dalle, yang diculik oleh Kahar pada tahun 1955 dan baru dilepas dengan bantuan tentara Indonesia pada tahun 1963 (Kabry 1983, h. 112-113).[8] Secara umum, ideologi politik Kahar adalah semacam sosialisme Islam, yang menekankan kesejahteraan ekonomi dan egalitarianisme, di samping kewajiban pengikutnya untuk melakukan salat, puasa, dan zakat. Kahar juga menerapkan hukum pidana syariah untuk pembunuhan, perzinaan, dan pencurian.

Setelah bertahun-tahun perang, Kahar akhirnya terbunuh oleh tentara Indonesia pada bulan Februari 1965. Masyarakat Sulawesi Selatan memiliki kenangan dan kesan yang berbeda tentang pemberontakan Kahar. Tampaknya banyak dari korban gerakan itu yang beragama Kristen, tetapi banyak juga keluarga Muslim yang dirampok oleh pasukan Kahar. Berbeda dengan pengamatan Dijk bahwa Kahar memperlakukan Muslim dan Kristen dengan sama baiknya (Dijk 1981, h. 194), informan saya mengatakan bahwa Kahar biasa memaksa orang-orang Kristen masuk Islam.[9]Di sisi lain, bagi para pengikut dan simpatisannya, Kahar tidak diragukan lagi dikenang sebagai pahlawan, pemimpin Muslim yang saleh.

Selain pemberontakan Kahar, perkembangan penting lainnya adalah munculnya kekuatan politik Islam. Meskipun Kahar tidak mengizinkan pengikutnya memilih dalam pemilu 1955, banyak orang di Sulawesi Selatan memberikan suara. Menariknya, partai-partai keagamaan menerima suara terbanyak di Sulawesi Selatan dan Tenggara dalam pemilihan ini. Partai terbesar adalah partai reformis Islam, Masyumi (40 persen), diikuti oleh NU yang tradisionalis (14,3 persen) dan Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) (10,3 persen). Partai

8 Namun menurut Gonggong, penculikan itu hanyalah muslihat yang disepakati oleh kedua pihak (Gongong 2004, hh. 232–33).

9 Wawancara rahasia, Juni 2007.

Kristen, Parkindo, juga mendapat suara tinggi (10,6 persen) (Feith 1957, hlm 78-79). Mungkin partai-partai keagamaan mendapat suara yang besar dalam pemilu itu karena ada perasaan "anti-komunis dan anti-Jawa" di kalangan penduduk. Alasan lainnya yang mungkin adalah pemilu memerlukan dukungan massa, dan para pemimpin Islamlah yang sering berhubungan dengan masyarakat daripada kaum elite lainnya. Apa pun alasannya, hasil pemilu menunjukkan bahwa para pemimpin kelompok Islam memperoleh kekuatan politik di Indonesia yang merdeka.

Politisi Muslim dari Partai Masyumi di wilayah ini mengalami kemunduran pada tahun 1960 ketika Sukarno memberlakukan larangan nasional pada partai tersebut, dengan alasan: pertama, karena beberapa pemimpinnya terlibat dalam pemberontakan, dan kedua, karena partai Masyumi telah menentang gagasan Sukarno tentang Demokrasi Terpimpin, yang telah diperkenalkan pada tahun 1959 menyusul kebuntuan ideologis di Majelis Konstituante. Namun demikian, Islam terus memengaruhi masyarakat, karena lembaga-lembaga swasta Islam, khususnya di bidang dakwah, pendidikan dan kerja sosial terus berkembang terlepas dari perubahan politik.[10] Setidak-tidaknya dua universitas swasta Muslim didirikan pada periode ini, yaitu Universitas Muslim Indonesia (UMI), didirikan pada tahun 1958, dan Universitas Muhammadiyah, didirikan di Soppeng pada awal tahun 1960. Selain itu, pada tahun 1960, sebuah organisasi Muslim penting yang disebut Ikatan Masjid dan Mushalla Muttahidah (IMMIM) didirikan (Mattulada 1976, hh. 88-99). Aktivis IMMIM meliputi Muslim tradisionalis dan reformis, dan sebagian besar program mereka ada di bidang pendidikan, dengan orientasi "modern".

Patut juga dicatat bahwa selama periode ini, NU ikut ambil bagian dalam pemerintahan, mewakili unsur agama dalam ideologi

10 Wawancara dengan Saleh Putuhena, Makasar, 15 Desember 2002. Ia adalah aktivis PII di masa itu.

"sintetis"-nya Sukarno, yakni Nasionalis, Agama, dan Komunis (Nasakom). Magenda mencatat bahwa di Sulawesi Selatan, NU tidak mampu menarik mantan simpatisan Masyumi, dan pada akhir periode Demokrasi Terpimpin, partai nasionalis PNI telah menjadi partai terbesar di wilayah ini (Magenda 1989, h. 675). Namun, ini tidak berarti bahwa NU sama sekali tidak memberi sumbangan terhadap perkembangan Islam. Selama periode ini, NU bertanggung jawab atas Kementerian Agama, yang pada gilirannya bertanggung jawab untuk melaksanakan pendidikan Islam. Pada masa ini, sejumlah sekolah Islam didirikan di Sulawesi Selatan dengan dukungan dari Kementerian Agama. Kementerian Agama juga menunjuk guru-guru agama Islam untuk mengajar di sekolah-sekolah umum. Pada tahun 1962, Fakultas Syariah didirikan di Makassar, sebagai cabang dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tiga tahun kemudian, dengan penambahan tiga fakultas baru, pada 10 November 1965, Kementerian Agama mendirikan IAIN di Makassar (Alauddin Mattulada 1976, hh. 74–75; 92–94).[11]

PERIODE SOEHARTO: BASIS KEKUATAN GOLKAR

Mengingat kelompok-kelompok Muslim reformis secara politik terpinggirkan selama periode Demokrasi Terpimpin, dapat dimengerti bahwa dalam bulan-bulan setelah kudeta yang gagal pada 30 September 1965 itu, organisasi-organisasi reformis Islam seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan Pelajar Islam Indonesia (PII) cukup aktif dalam demonstrasi mengkritik pemerintah dan menuntut pelarangan Partai Komunis Indonesia (PKI). Bersama organisasi mahasiswa lain, aktivis HMI merupakan bagian dari tokoh-tokoh

11 Lihat juga <http://pmu-alauddin.org/index1.php?id=uin>.

penting dalam Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia (KAMI) yang didukung tentara.

Selain itu, sebagai daerah tempat Masyumi menjadi partai terkuat dalam pemilu 1955, tidak mengherankan apabila para aktivis HMI dari Makassar bergabung dengan KAMI. Ketua HMI di Makassar, Jusuf Kalla—yang kelak menjadi Wakil Presiden Indonesia pada tahun 2004—terpilih sebagai pemimpin paling senior KAMI di wilayah tersebut. Jusuf Kalla adalah seorang mahasiswa di Fakultas Ekonomi Universitas Hasanuddin.[12] Pada periode ini, Kalla muda juga menjadi Sekretaris Jenderal IMMIM (Wawer 1974, h. 228). Selain keterampilan berorganisasi, fakta bahwa ayah Kalla adalah Hadji Kalla, yang terkenal di daerah sebagai seorang pengusaha Muslim yang saleh, mungkin membantu untuk memperkuat posisinya sebagai pemimpin dua organisasi itu.

Ketika PKI dan Sukarno telah dikalahkan dan rezim Orde Baru Soeharto meneguhkan dirinya, Muslim reformis sekali lagi merasa terpinggirkan secara politik. Tentara rupanya menganggap Muslim reformis sebagai rival politik yang paling berbahaya. Ketika Muslim reformis menuntut rehabilitasi partai mereka, Masyumi, Soeharto menolak. Demikian juga, ketika partai baru yang disebut Parmusi didirikan, Soeharto tidak mengizinkan mantan pemimpin Masyumi menjadi ketuanya. Para pemimpin Muslim menjadi lebih kecewa ketika Soeharto memutuskan untuk bersekutu dengan orang Kristen, terutama aktivis Katolik. Frustrasi politik ini juga dirasakan di Sulawesi Selatan,seperti yang ditunjukkan oleh sebuah insiden pada tahun 1967. Insiden itu terkait dengan ketegangan antara pemimpin Muslim dan Kristen di Jakarta. Politisi Kristen mengusulkan "interpelasi tentang kebebasan beragama" terhadap pemerintah, dalam menanggapi penutupan gereja metodis yang baru dibangun di Meulaboh, Aceh. Menanggapi hal ini, politisi Muslim juga mengusulkan "interpelasi tentang bantuan asing untuk lembaga-lembaga keagamaan". Kaum

12 Untuk biografi Jusuf Kalla, lihat <http://en.wikipedia.org/wiki/Jusuf_Kalla>.

Muslim berpendapat bahwa orang Kristen menggunakan uang asing untuk memurtadkan Muslim miskin. Ini menjadi isu panas yang diperdebatkan di surat kabar Muslim dan Kristen.

Di Makassar, aktivis HMI dan PII juga terobsesi dengan masalah ini. Insiden itu sendiri dipicu oleh pernyataan yang dibuat oleh seorang guru Kristen, yang mengatakan kepada murid- muridnya bahwa Muhammad hanya menikah dengan sembilan perempuan dan hidup berzina dengan wanita lainnya, dan bahwa ia adalah orang bodoh karena buta huruf. Stasiun radio lokal HMI dan beberapa koran lokal menganggap pernyataan ini sebagai indikasi bahwa orang- orang Kristen setempat memusuhi Islam. Pada malam tanggal 1 Oktober tahun 1967, sekelompok orang mulai menyerang bangunan dan fasilitas Kristen di kota itu. Beberapa orang Kristen juga diserang secara fisik. Beberapa hari kemudian, Perhimpunan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia (PMKRI) Makassar menyatakan menarik diri dari KAMI. Seperti dijelaskan di atas, di Makassar, KAMI didominasi oleh aktivis HMI, dan aktivis dari PMKRI meyakini mereka bertanggung jawab atas serangan itu. Insiden ini segera menjadi isu nasional di Jakarta.[13]

Kemudian, ketika rezim baru mulai meminggirkan kelompok Islam, beberapa tokoh Muslim terkemuka di Sulawesi Selatan mengambil sikap akomodatif. Karier Jusuf Kalla bisa diambil sebagai ilustrasi tentang ini. Setelah menyelesaikan sarjananya pada tahun 1968, alih-alih melibatkan diri dalam politik, Kalla memutuskan untuk masuk ke bisnis. Dia menjadi pemimpin perusahaan ayahnya, PT. Hadji Kalla. Kesuksesan Kalla di bidang bisnis diduga karena kemampuannya membangun hubungan baik dengan partai yang berkuasa, Golkar. Ia menjadi aktif di Kamar Dagang Indonesia dan Industri (KADIN), yang dikenal karena dukungannya pada Golkar, dan 1985-1998 dialah ketua KADIN Sulawesi Selatan. Tampaknya melalui

13 Untuk catatan lebih rinci, lihat Mujiburrahman (2006), hh. 38–40. Tentang penarikan P - KRI dari KAMI, lihat *Kompas*, 16 Oktober 1967.

tautan inilah ia kembali ke politik pada tahun 1987 sebagai anggota MPR, dan lalu terpilih kembali pada tahun 1992, 1997, dan 1999.

Strategi akomodatif serupa diambil oleh pemimpin Muslim tradisionalis dari DDI, Ambo Dalle, yang memutuskan mendukung Golkar sejak pemilu tahun 1977 dan seterusnya.[14] Dalam Pemilu 1971, Golkar meraih 78,36 persen suara,[15] sedangkan dalam pemilu tahun 1977, angka ini meningkat menjadi 85,18 persen. Magenda mencatat bahwa selain kuatnya campur tangan militer dalam pemilu, dukungan dari ulama DDI adalah faktor penting dalam meningkatkan porsi suara Golkar (Magenda 1989, h. 822). Sebagai imbalannya, pemerintah memberikan dukungan keuangan kepada lembaga-lembaga DDI. Organisasi Islam reformis yang besar, Muhammadiyah, tidak pernah secara resmi mendorong anggotanya untuk memilih partai tertentu, tetapi karena banyak dari anggotanya adalah pegawai negeri, mereka mungkin juga memilih Golkar. Demikian juga, ketika NU menarik diri dari politik partisan pada pertengahan 1980-an dan memutuskan hubungan resmi dengan partai Islam, PPP, beberapa aktivis NU terkemuka, termasuk beberapa di Sulawesi Selatan, mudah saja menjadi politisi Golkar.

Jadi, sementara jumlah suara untuk partai Islam, PPP, menurun tajam dari 14,0 persen pada tahun 1977 menjadi 7,3 persen pada tahun 1997, suara untuk Golkar secara bertahap meningkat dari 85,2 persen pada 1977 menjadi 91,6 persen pada tahun 1997 (Biro Humas KPU 2000, hh. 90, 111, 134, 157, 179). Bahkan, Sulawesi Selatan menjadi basis kekuatan regional terkuat Golkar. Ini bukan hanya karena dukungan dari para pemimpin Muslim setempat, tetapi juga karena beberapa tokoh nasional asal Sulawesi Selatan menjadi pemimpin penting Golkar di tingkat nasional, terutama setelah tahun 1990-an. Selain Jusuf Kalla, tokoh paling penting mungkin adalah mantan Presiden

14 Patut dicatat bahwa tokoh penting DDI, Ali Yafie, menjadi politisi nasional PPP (Kabry 1983, hh. 4–12).

15 Persentase seluruh partai Islam pada pemilu 1971 mencapai 18.45 persen, yakni NU: 9,15 persen, Parmusi: 5,05 persen, dan PSII: 4,25 persen (Biro Humas KPU 2000, h. 67).

BJ Habibie, yang lahir di Parepare, Sulawesi Selatan. Ia terkenal sebagai jenius dengan gelar doktor di bidang teknik penerbangan dari Universitas Aachen di Jerman, dan menjabat sebagai Menteri Riset dan Teknologi dalam kabinet Soeharto tahun 1974 sampai awal 1998. Tidak syak lagi, orang-orang Bugis sangat bangga padanya. Popularitas Habibie meningkat ketika menjadi ketua Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada tahun 1990, dan kemudian Wakil Presiden dan Presiden Indonesia pada tahun 1998-1999.

Kekuatan-kekuatan politik dan aliansi-aliansi di Sulawesi Selatan berjalan paralel dengan ide-ide politik yang diangkat negara. Selama periode Soeharto, Kementerian Agama umumnya tidak lagi dikendalikan NU seperti pada masa Sukarno, tetapi oleh Muslim reformis yang menonjolkan pandangan Islam yang non-ideologis. Itulah sebabnya, semua lembaga pendidikan di bawah Kementerian Agama—mulai tingkat dasar(Madrasah Ibtidaiyah) hingga perguruan tinggi—dipengaruhi oleh konsepsi Islam non-ideologis. IAIN, terutama Program Pascasarjana yang didirikan di IAIN Jakarta dan Yogyakarta pada awal tahun 1980, memainkan peran kunci dalam kebijakan Orde Baru mengangkat konsepsi Islam yang modern dan non-ideologis. Banyak dosen IAIN Alauddin Makassar mendapat beasiswa untuk mengambil program pascasarjana tersebut.

Di sisi lain, pandangan Islam sebagai ideologi politik dan ekonomi terus memancarkan daya tarik yang kuat, terlepas dari represi negara atas perbedaan pandangan ini. Ini amat memengaruhi kalangan mahasiswa Muslim, dan masjid-masjid kampus universitas tertentu—biasanya universitas sekuler—menjadi pusat aktivisme mahasiswa Muslim radikal. Salah satu masjid ini adalah Masjid Sultan Alauddin, yang terletak di kompleks perumahan UMI di Maksssar.

Abdurrachman Basalamah, yang akan menjadi pemimpin KPPSI, berperan penting di sini pada 1980-an. Basalamah adalah kader setempat dari Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), yang telah didirikan pada tahun 1968 oleh mantan pemimpin Masyumi,

Mohamad Natsir, untuk mengembangkan dan menyebarkan ideologi Islam. Salah satu program DDII adalah memberikan pelatihan tentang pemikiran Islam bagi dosen Muslim yang bekerja di universitas-universitas sekuler; dosen-dosen ini kemudian menjadi pelatih bagi mahasiswa Muslim di universitas mereka. Pada tahun 1974, DDII meluncurkan program untuk mengembangkan masjid di universitas-universitas sekuler sebagai pusat dakwah di kalangan mahasiswa (salah satunya adalah Masjid Sultan Alauddin di Makassar). Program-program DDII di wilayah Sulawesi Selatan dikoordinasikan oleh Basalamah (Furkon 2004, hh. 126-27).

Pada pertengahan 1980-an, pemerintahan Soeharto mengeluarkan peraturan yang mengharuskan semua organisasi sosial dan politik untuk mengadopsi Pancasila sebagai dasar mereka, dan itu harus ditulis dalam anggaran dasar masing-masing. Organisasi keagamaan, yang biasanya menempatkan agama sebagai dasar mereka, merasa sulit menerima peraturan ini. Namun, di bawah tekanan pemerintah, kebanyakan organisasi Muslim itu pun akhirnya memutuskan mematuhi peraturan tersebut, kecuali dua organisasi mahasiswa Muslim reformis, HMI dan PII. Aktivis PII bersatu dalam melanggar peraturan tersebut. Berbeda dengan PII, HMI terbelah antara mematuhi atau tidak mematuhi pemerintah. Mereka yang menolak peraturan tersebut kemudian menyebut diri mereka "HMI-MPO" (Majelis Penyelamat Organisasi).[16] Sedangkan kelompok yang menerima peraturan itu kemudian disebut "HMI Dipo", mengacu ke kantor mereka di Jalan Diponegoro, Jakarta.

Menyusul kebijakan pimpinan pusatnya, PII Cabang Makassar sepakat dalam menolak peraturan tersebut. Aswar Hasan, yang menjadi Sekretaris Jenderal KPPSI, adalah salah satu pemimpin PII di Makassar pada periode ini (Juhanis 2006, h. 154). Karena penolakannya untuk menuruti kebijakan pemerintah, PII dilarang oleh pemerintah. Di Makassar, PII tidak terlibat dalam kegiatan

16 Tentang HMI-MPO, lihat Karim (1997).

publik sampai runtuhnya Orde Baru, tetapi ia terus mempertahankan kantor dan kepemimpinannya, dan mengadakan silaturrahmi untuk para aktivisnya.[17]

Perpecahan dalam kepemimpinan pusat HMI juga memengaruhi HMI di Makassar. Ketua cabang Makassar pada 1987-1988 adalah putra Kahar Muzakkar, Abdul Aziz Kahar, yang pada waktu itu adalah mahasiswa di Fakultas Perikanan Universitas Hasanuddin. Dalam menanggapi kontroversi atas peraturan Pancasila itu, tak mengherankan bahwa Aziz mengambil posisi melawan pemerintah. Ketika HMI-MPO memisahkan diri dari organisasi utama, ia terpilih menjadi pemimpin HMI-MPO untuk wilayah Indonesia Timur pada tahun 1998-1989.[18] Penting juga untuk dicatat bahwa Tamsil Linrung, pria asal Sulawesi Selatan yang akan menjadi seorang politisi penting setelah jatuhnya Soeharto, adalah salah satu pemimpin utama dari HMI-MPO. Nurman Said, aktivis HMI Makassar pada periode ini, mencatat "pertarungan"antara aktivis HMI-MPO dan HMI-Dipo untuk menguasai kantor HMI di kota itu, yang dimenangkan oleh HMI-MPO. Nurman juga menyatakan bahwa sebagian besar aktivis HMI-MPO belajar di universitas-universitas sekuler, sementara sebagian besar aktivis HMI-Dipo adalah mahasiswa IAIN Alauddin.[19]

Selain itu, sisa-sisa DI Kahar Muzakkar juga masih ada di Sulawesi Selatan dalam berbagai bentuknya. Sebuah kelompok rahasia di sekitar Sanusi Daris, yang pernah menjadi salah satu menteri dalam pemerintahan Kahar, mungkin yang terpenting dari ini. Setelah Kahar tewas, Daris tetap hidup dalam persembunyian, tinggal di sebuah gua. Ia keluar dari persembunyian pada tahun 1982, dan segera tertangkap dan diadili. Namun, ia akhirnya dilepaskan karena intervensi Jenderal M. Jusuf, perwira militer terkemuka asal Bugis. Selama persidangan,

17 Komunikasi via surat elektronik dengan Nurman Said, dosen UIN Alauddin, 27 Februari 2008.

18 Lihat "Abdul Aziz Qahhar Mudzakkar Angkat Bicara", *Suara Hidayatullah*, vol. XIV, no. 2 (Juni 2003): 22–23.

19 Komunikasi via surat elektronik dengan Nurman Said, 27 Februari 2008.

Daris menjelaskan bahwa ia terus mengampanyekan ideologi Kahar, tidak melalui pemberontakan bersenjata tetapi dengan mengisolasi dirinya dan pengikutnya dari kehidupan masyarakat Republik (Juhanis 2006, h. 117). Menurut sebuah laporan dari International Crisis Group (ICG), setelah dibebaskan, Daris mengembangkan kontak rahasia dengan "jaringan Ngruki" yang, menurut laporan itu, adalah Al Qaeda di Asia Tenggara. Namun, tetap tidak jelas apakah ia pernah membangun sebuah organisasi mirip DI atau tidak. Daris menetap di Sabah, Malaysia Timur dan meninggal di sana pada 1988 (ICG 2002, h. 10-11).

Mantan tokoh penting DI lainnya adalah Ahmad Marzuki Hasan, yang mendirikan sebuah sekolah Islam yang disebut Pesantren Darul Istiqamah pada tahun 1970. Ada cabang sekolah ini di berbagai tempat di Sulawesi Selatan, yaitu di Maros, Sinjai, Makassar, Gowa, dan Bulukumba. Dalam disertasinya, Hamdan Juhanis mencatat bahwa ideologi Islam tidak secara resmi dimasukkan ke dalam kurikulum pesantren ini, tetapi hanya ada dalam ajaran lisan Marzuki Hasan, yang mengangan-angankan indahnya cita-cita DI tentang negara Islam. Ketika pemerintah Orde Baru mengeluarkan peraturan tentang Pancasila sebagai satu-satunya asas untuk organisasi, Yayasan Pesantren Darul Istiqamah menolak untuk berkompromi. Akibatnya, ia tidak mendapat dana bantuan dari pemerintah (Juhanis 2006, h. 152). Selama tahun 1983-2003, Darul Istiqamah dipimpin oleh Arief Marzuki, putra dari Marzuki Hasan. Pada tahun 2003, Arief Marzuki menyerahkan kepemimpinan kepada anaknya, Mudzakkir M. Arief, yang merupakan lulusan dari Universitas Imam Muhammad Ibn Sa'ud , Riyadh. Di bawah kepemimpinan Mudzakkir, Darul Istiqamah menerima bantuan keuangan dari Arab Saudi dan Kuwait.[20]

Tokoh terakhir yang perlu disebut di sini adalah Fathul Muin Daeng Magading, seorang pemimpin Muhammadiyah di Makassar

20 Lihat wawancara dengan Mudzakkir M. Arief, "Kampanyekan Islam itu Damai, Indah dan Mandiri", *Fajar*, 20 November 2007.

yang bertanggung jawab atas pusat kebudayaan organisasi itu di Makassar, Ta'mirul Mu'minin. Fathul Muin sendiri belum pernah terlibat langsung dalam gerakan DI, tetapi melalui pidato-pidatonya pada akhir tahun 1960, ia secara terbuka bersimpati (Juhanis 2006, h. 153). Salah satu kader militannya adalah Muhsin Kahar (tidak ada hubungan darah dengan Kahar Muzakkar). Pada 28 Agustus 1969, ada protes massa terhadap lotre di Makassar, dan para pelaku protes menjarah dan membakar kios yang menjual tiket lotre dan tempat lain yang diduga untuk perjudian. Polisi mencurigai Muhsin Kahar sebagai orang di balik protes itus. Untuk melarikan diri dari polisi, Muhsin Kahar pergi ke Balikpapan. Di sana ia mendirikan sebuah sekolah Islam bernama Hidayatullah dan mengubah namanya menjadi Abdullah Said.[21] Kader penting lainnya selain Fathul Muin adalah Agus Dwikarna, yang kelak menjadi komandan sayap paramiliter dari KPPSI, Lasykar Jundullah (Juhanis 2006, h. 153). Pada tahun 1988, beberapa tahun setelah kematian Fathul Muin, para pengikutnya mendirikan yayasan dengan nama yang sama. Sepuluh tahun kemudian, pada tahun 1998, namanya diubah menjadi Yayasan Wahdah Islamiyah (YWI). Pada tahun 2002, YWI mengubah dirinya menjadi perhimpunan yang berdasarkan keanggotaan dengan nama yang sama (WahdahIslamiyah, atau WI), berkonsentrasi pada pendidikan dan kerja sosial.[22] WI lebih berorientasi Salafi, karena didominasi oleh lulusan Universitas Madinah, Arab Saudi.

ERA REFORMASI: ISLAM DAN BERSEMINYA DEMOKRASI

Saat buku ini ditulis, sepuluh tahun lebih telah berlalu sejak jatuhnya pemerintahan Soeharto dan dimulainya Era Reformasi.

21 Tentang Hidayatullah dan Abdullah Said, lihat Subhan (2006) dan Bruinessen (2008).

22 Lihat <www.wahdah.or.id> dan pamflet WI (Anonim 2007). Sekarang WI memiliki dua p - luh dua cabang, di Sulawesi, Kalimantan, Jawa, Maluku, Nusa Tenggara Barat dan Papua.

Ada perubahan signifikan di Indonesia, khususnya dalam hal pembangunan sosial-politik. Referensi terhadap Islam telah menjadi fenomena jamak dalam perpolitikan Indonesia. Seperti disebutkan sebelumnya, selama periode Soeharto, pandangan ideologis Islam ditindas, beberapa pendukungnya terbunuh, yang lain mendekam di penjara selama bertahun-tahun, sementara mereka yang bertahan pada umumnya harus sangat berhati-hati dan menjaga rahasia dalam menyebarkan gagasan dan menggerakkan pendukung. Kini, dengan munculnya demokrasi di Era Reformasi, orang-orang ini memiliki lebih banyak kebebasan untuk mengekspresikan ideologi politik mereka dan mengembangkan organisasi mereka.

Seperti provinsi lain, Sulawesi Selatan juga mengalami munculnya kembali kelompok dan gerakan yang mengusung ideologi Islam, dan dalam berita, provinsi ini sering disebut memiliki salah satu gerakan kuat yang mendukung perda berbasis syariah. Namun, jika kita melihat hasil pemilu di wilayah tersebut tahun 1999, Golkar masih merupakan partai yang paling kuat, memperoleh 66,5 persen dari total suara, sementara partai-partai Islam, PPP dan PBB, masing-masing hanya meraih 8,4 persen dan 2,9 persen. Partai Islam lain, Partai Keadilan (PK), meraih suara yang amat kecil sehingga tidak mendapat satu pun kursi di parlemen.[23] Fakta bahwa telah ada kebebasan yang lebih besar dalam pemilu tahun 1999 membuktikan bahwa dukungan kuat untuk Golkar itu memang nyata. Salah satu faktor penting dalam kemenangan Golkar mungkin adalah sosok BJ Habibie, yang diangkat menjadi presiden setelah Soeharto mengundurkan diri.[24] Dengan mendukung Golkar, banyak orang di Sulawesi Selatan mungkin berharap partai ini dapat membantu Habibie untuk tetap menjabat.

23 PK berbagi 1,12 persen suara dengan tiga puluh sembilan partai! PAN dan PKB, yang secara formal tidak berdasarkan Islam tapi masing-masing lazim dikaitkan dengan Muhammadiyah dan NU, juga meraih suara yang amat kecil: PAN mendapat 3,84 persen, dan PKB mendapat 1,58 persen (Biro Humas KPU 2000, h. 233).

24 Lihat "Prediksi Pemilu Sulsel: Mengepung Lumbung Golkar", *Kompas*, 26 Februari 2004.

Selanjutnya, pada pemilu 2004, perolehan suara Golkar menurun menjadi 43,3 persen, meskipun tetap menjadi partai terbesar dengan menduduki 34 dari 75 kursi di DPRD provinsi. Sejumlah pemilih Golkar tampaknya beralih ke partai baru yang disebut Partai Persatuan Demokrasi Kebangsaan (PPDK), yang didirikan oleh Ryaas Rasyid, tokoh nasional terkenal asal Sulawesi Selatan. Partai ini memperoleh 6,7 persen suara (delapan kursi). Mantan pemilih Golkar juga tampak telah beralih ke PAN dan PKS. Perolehan suara PAN hampir dua kali lipat, yakni 6,5 persen berbanding 3,5 persen pada tahun 1999; hubungannya dengan Muhammadiyah mungkin menjadi salah satu faktor. Perolehan suara partai Islam PKS, penerus PK, lebih luar biasa: dari sebelumnya di bawah 1 persen, meningkat menjadi 7 persen pada tahun 2004, memperoleh delapan kursi di DPRD provinsi.[25]

Hasil pemilu ini memberikan indikasi dinamika Islam dan politik di wilayah ini. Memang, perdebatan publik tentang peran Islam dalam politik telah menjadi jauh lebih terbuka sejak tahun 2000. Ini adalah tahun ketika Kongres Umat Islam I diselenggarakan di Makassar, di mana KPPSI didirikan. Kongres serupa diadakan pada tahun 2001, 2005, dan 2010.

PERJUANGAN POLITIK KPPSI

Dalam paragraf-paragraf terdahulu, saya telah menyajikan gambaran sejarah mengenai perkembangan agama, terutama Islam, dan politik di Sulawesi Selatan hingga saat ini. Berdasarkan sorotan sejarah itu, bagian berikut ini akan menggambarkan perjuangan politik KPPSI sejak kelahirannya pada tahun 2000 hingga pemilu 2009. Dalam hal ini, saya akan melihat keberhasilan dan kegagalan perjuangan

25 Persentase ini dihitung dari Lembaga Informasi Nasional (2004), hh. 54–55. Lihat juga <www.dprdsulsel.go.id/anggota.php>.

politik KPPSI dan menganalisis wacana yang dikembangkan oleh para pendukung dan penentangnya.[26]

KPPSI DAN ORANG-ORANGNYA

Orang-orang KPPSI beragam—mencakup mantan aktivis mahasiswa dari PII dan HMI-MPO, aktivis dari organisasi-organisasi Islam seperti DDII, Muhammadiyah, NU dan WI, dan akademisi dari universitas sekuler dan Islam di Makassar. Hanya beberapa dari mereka memiliki hubungan langsung dengan Darul Islam-nya Kahar Muzakkar. Oleh karena itu, mungkin salah kalau menganggap semua orang ini memiliki kesamaan ideologi politik dan agenda. Namun, setidak-tidaknya mereka memiliki satu kesamaan: mereka melihat bahwa sistem demokrasi saat ini memberikan kesempatan politik yang baik bagi para pendukung penerapan syariah.

KPPSI berasal dari Forum Umat Islam (FUI) yang didirikan pada tahun 1999 oleh sejumlah aktivis, yang sebagian besar telah lulus dari Universitas Hasanuddin dan UMI di Makassar (Ramli, Ahmad dan Ch 2006, hh. 138-139, Juhanis 2006, h. 161). Nama organisasinya menunjukkan mimpi para pendukungnya untuk menyatukan semua kekuatan Muslim. FUI dipimpin oleh mantan rektor UMI, Abdurrachman A. Basalamah. Salah satu aktivis FUI itu, Agus Dwikarna, pernah belajar di UMI (tetapi tidak lulus), dan kemungkinan di sanalah ia kenal Basalamah. Nantinya, Agus juga dikenal sebagai aktivis DDII, sementara Basalamah, seperti disebutkan sebelumnya, adalah kader DDII yang telah menjadi Koordinator Dakwah Islam di Sulawesi Selatan selama periode Orde Baru. Mungkin DDII juga yang menghubungkan aktivis muda FUI lainnya dengan Basalamah. FUI kemudian mengadakan beberapa pertemuan dengan

26 Selain wawancara dan pengamatan saya sendiri, untuk bagian berikut ini saya berutang pada studi tentang KPPSI yang telah ada, khususnya Ramli, Ahmad dan Ch. (2006), Juhanis (2006), Faisal (2004) dan Pradidimara dan Junedding (2002).

para pemimpin Muslim lokal terkemuka dari Muhammadiyah dan NU untuk membahas masalah penerapan syariah.

Mungkin penting untuk dicatat bahwa Basalamah—bersama dengan aktivis FUI terkemuka lainnya seperti Agus Dwikarna dan Aswar Hasan—juga berpartisipasi dalam kongres pendirian Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) di Yogyakarta pada bulan Agustus 2000. Dalam kongres itu, Abu Bakar Ba'asyir terpilih sebagai amir (pemimpin tertinggi) MMI, dan Basalamah sebagai ketua dewan ekonomi. Aswar Hasan terpilih sebagai anggota dewan politik syariah, dan Agus Dwikarna sebagai sekretaris dewan eksekutif (Turmudi dan Sihbudi 2005, h. 204-05). Tidak jelas bagi saya seberapa dekat hubungan antara pemimpin MMI, Abu Bakar Ba'asyir, dan aktivis FUI itu. Terlepas dari apakah mereka telah saling kontak selama periode Soeharto atau tidak, mereka disatukan oleh dua faktor: pertama, mereka semua memiliki rekam jejak yang panjang sebagai aktivis organisasi Islam reformis (PII, HMI, dan DDII), dan kedua, mereka mengadopsi penerapan syariah sebagai tujuan politik utama mereka.

Tidak lama setelah Kongres MMI, Oktober 2000 itu, para aktivis FUI menyelenggarakan Kongres Umat Islam di Makassar. Tidak mengagetkan, pemimpin MMI, seperti Abu Bakar Ba'asyir dan Irfan Awwas Suryadi, juga berada di antara para peserta. Namun, Turmudhi dan Sihbudi mengklaim tidak ada bukti yang meyakinkan bahwa Kongres ini memiliki hubungan organisasi dengan Kongres MMI di Yogyakarta (Turmudi dan Sihbudi 2005, h. 205). Kongres juga mengundang Abdul Hadi Awang, pemimpin partai Islam Malaysia, PAS, untuk membicarakan pengalaman partainya dalam menerapkan syariah di negaranya. Tokoh penting lainnya adalah A.M. Fatwa, anggota DPR untuk PAN. Fatwa adalah orang Bugis terkenal, yang menghabiskan bertahun-tahun hidupnya di penjara sebagai pengkritik rezim Soeharto. Peserta lain dari kongres ini termasuk Wakil Gubernur Sulawesi Selatan dan berbagai tokoh Islam dan aktivis dari daerah (Pradadimara dan Junedding 2002).

Kongres itu memutuskan untuk mendirikan KPPSI dan memilih A. Basalamah sebagai ketua Majelis Syura. Tokoh terkemuka setempat yang terdaftar sebagai anggota Majelis Syura ini adalah Achmad Ali, Guru Besar Hukum di Universitas Hasanuddin, Sanusi Baco, seorang pemimpin Muslim tradisionalis terkemuka (NU) dan Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, dan Djamaluddin Amin, pemimpin Muhammadiyah tingkat provinsi. Meskipun Baco tidak melepaskan keanggotaannya dari Majelis Syura, ia mengeluh bahwa ia tidak diberitahu sebelumnya. Keluhan lebih serius terdengar dari pemimpin DDI, Muis Kabry, yang juga termasuk dalam Majelis Syura bahkan tanpa diberitahu. Bahkan, ia sangat menentang KPPSI, karena baginya itu tak kurang hanyalah reinkarnasi dari DI yang telah menculik pendiri DDI, Ambo Dalle, pada tahun 1950 (Juhanis 2006, hh. 165-66).

DI sangat santer dikaitkan dengan KPPSI karena faktanya seorang mantan tokoh DI, Marzuki Hasan, duduk sebagai salah satu anggota Dewan Penasihat. Selain itu, Abdul Aziz Kahar terpilih sebagai Ketua Lajnah Tanfidziah (dewan eksekutif). Seperti disebutkan di atas, Aziz adalah Ketua HMI-MPO Indonesia Timur di tahun 1988-1989. Setelah menyelesaikan masa jabatannya di HMI, ia bergabung dengan Pesantren Hidayatullah. Dan seperti disebutkan di atas, Hidayatullah didirikan oleh Abdullah Said (Muhsin Kahar) dan berpusat di Balikpapan. Said dianggap sebagai simpatisan kuat ayah Aziz, pemimpin legendaris DI, Kahar Muzakkar. Setelah beberapa waktu, Said kemudian memberi Aziz wewenang untuk membentuk dan memimpin sebuah pesantren Hidayatullah di Makassar.[27] Setelah jatuhnya Soeharto, panggung politik terbuka bagi Aziz, yang memungkinkannya memainkan peran sentral dalam memulai FUI dan kemudian KPPSI.

27 Kelak di tahun 2002, Aziz terpilih menjadi anggota Dewan Syuro Hidayatullah, yang me - buatnya harus tinggal di Jakarta.

Selain Aziz, mantan aktivis FUI lain yang telah bergabung dengan HMI-MPO dan PII ketika masih menjadi mahasiswa, misalnya Aswar Hasan dan Kalmudin, juga terpilih, masing-masing menjadi Sekretaris Jenderal dan Wakil Sekretaris Lajnah Tanfidziah. Beberapa aktivis WI juga menjadi fungsionaris KPPSI.[28] Seperti disebutkan di atas, WI didominasi oleh lulusan Universitas Madinah yang berorientasi salafi, tetapi juga memiliki simpati historis dengan DI Kahar Muzakkar. Muhammad Ikhwan, salah satu aktivis WI, terpilih menjadi Sekretaris Penelitian dan Pengembangan KPPSI.

Secara keseluruhan, dukungan untuk KPPSI sebagian besar berasal pria berpendidikan universitas yang tinggal di perkotaan (Pradadimara dan Junedding 2002). Di Majelis Syura KPPSI beranggotakan akademisi Muslim dengan latar belakang pendidikan formal sekuler dan pendidikan Islam. Basalamah dan Mansyur Ramli tergolong yang berpendidikan sekuler, sementara Jalaluddin Rahman dan Muin Salim yang bergabung ke dalam KPPSI belakangan, termasuk yang berpendidikan Islam.[29] Mungkin juga penting untuk dicatat bahwa baik Basalamah maupun Muin Salim adalah mantan rektor, masing-masing rektor UMI dan IAIN. Saat KPPSI dibentuk, Basalamah adalah ketua Yayasan UMI, dan Mansyur Ramli adalah rektor UMI. Inilah kenapa beberapa dosen UMI bergabung KPPSI. Jalaluddin Rahman adalah guru besar di IAIN Alauddin, tetapi kemudian ia menjadi politisi PPP, sebuah partai Islam yang secara terbuka menuntut pelaksanaan syariah oleh negara.

Seperti dijelaskan di muka, pemimpin terkemuka dari NU dan Muhammadiyah (Sanusi Baco dan Djamaluddin Amin) ditunjuk untuk menjadi anggota Dewan Syura KPPSI itu. Namun, perlu dicatat bahwa keterlibatan mereka dalam KPPSI tidak berarti NU dan Muhammadiyah secara resmi mendukung KPPSI. Pemimpin

28 Wawancara dengan Muhammad Ikhwan, Makassar, 21 Juni 2007.
29 Muin Salim menduduki jabatan Abdurrachman Basalamah, setelah Basalamah meninggal dunia di tahun 2004. Wawancara dengan Muin Salim, Makassar, 22 Januari 2004.

lain dari Muhammadiyah, Nasaruddin Razak, yang menjabat Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sulawesi Selatan 2000-2005, tidak mendukung KPPSI.[30] Mendiang Harifuddin Cawidu, Ketua Tanfidziah NU Sulawesi Selatan, juga tidak mendukung KPPSI.[31] Baik Nasaruddin maupun Harifuddin menolak penegakan syariah oleh negara, dan lebih memilih yang disebut pendekatan kultural, yang berarti bahwa masyarakat diajari untuk memahami dan menjalankan ajaran Islam tanpa paksaan dari negara.

Ahmad Faisal mengamati bahwa sebagian besar ulama Islam di Indonesia adalah pegawai negeri sipil, sementara mayoritas aktivis KPPSI di Lajnah Tanfidziah tidak.[32] Mereka sebagian besar masih muda, kelas menengah lulusan universitas. Cabang-cabang KPPSI yang didirikan di semua kabupaten di Sulawesi Selatan dipimpin oleh "lulusan universitas dengan gelar di bidang teknik, kedokteran dan ilmu sosial" (Pradadimara dan Junedding 2002). Aswar Hasan mengatakan bahwa aktivis Muslim dari universitas-universitas sekuler memainkan peran sentral dalam menjembatani pendapat yang saling bertentangan dalam organisasi, terutama antara lulusan IAIN dan lulusan dari universitas keagamaan di Timur Tengah.[33] Pernyataan Aswar ini bisa jadi merupakan cermin peran ideal yang ingin dimainkan para aktivis ini, walaupun kenyataannya bisa berbeda.

Apa pun yang terjadi, pemimpin dan pendukung KPPSI bukanlah kelompok monolitik. Selain ada perbedaan latar belakang anggota Majelis Syura dan Lajnah Tanfidziah, di KPPSI juga ada sayap yang disebut Lasykar Jundullah. Lasykar Jundullah adalah sayap paramiliter, yang menjaga keamanan Kongres Umat Islam KPPSI. Awalnya, ia didirikan di Solo pada tahun 1999, dipimpin oleh Muhammad Agung Abdullah Hamid, pengusaha asal Sulawesi Selatan.

30 Wawancara dengan Nasaruddin Razak, Makassar, 23 Desember 2002.
31 Wawancara dengan Harifuddin Cawidu, Makassar, 24 Desember 2002.
32 Lihat tabelnya di Faisal (2004), h. 148.
33 Wawancara dengan Aswar Hasan, Makassar, 24 Juni 2007.

Pada tahun 2002, Agus Dwikarna meneruskan kepemimpinan Lasykar Jundullah (Turmudi dan Sihbudi 2005, hh 205-206). Menurut laporan ICG, sebagian aktivis Lasykar Jundullah adalah mantan pengikut Sanusi Daris dan aktivis HMI-MPO (ICG 2002, h. 21). Hamdan Juhanis menambahkan, anggota Lasykar Jundullah juga meliputi remaja masjid, yakni kelompok pemuda yang berbasis di masjid (Juhanis 2006, h. 180). Selain itu, Lasykar Jundullah dilaporkan dikirim untuk melawan orang Kristen di Maluku selama pertikaian tahun 2002. Selain itu, Lasykar juga terlibat dalam aksi kekerasan terhadap tempat dan orang yang dianggap tidak bermoral dalam hukum Islam.[34]

PENERAPAN SYARIAH: KENAPA DAN BAGAIMANA?

Para pendukung pelaksanaan syariah di Sulawesi Selatan memiliki berbagai argumen untuk membenarkan tujuan mereka. Salah satunya adalah pemahaman ideologi mereka tentang Islam. Muin Salim, yang telah menjadi ketua Majelis Syura KPPSI sejak tahun 2004, menjelaskan dalam sebuah wawancara bahwa Islam hampir identik dengan kenegaraan. Dia menyesalkan sebagian Muslim memahami Islam sebagai seperangkat resep ritual, meminggirkan dimensi sosio-politik. Bahkan, ia mengklaim, Islam adalah sistem sosial dan politik yang komprehensif. Hal ini ditunjukkan, menurut hemat Salim, tidak hanya melalui fakta bahwa Nabi Muhammad adalah kepala negara di Madinah, tetapi juga melalui posisi politik yang dipegang oleh nabi-nabi lain sebelum dia, seperti Yusuf, Dawud, dan Sulaiman, sebagaimana disebutkan dalam Injil dan Al-Quran. Ia menjelaskan, peran negara adalah mengembangkan dan memelihara moral dan petunjuk spiritual seperti yang ditentukan oleh agama. Dengan kata lain, syariah harus dilaksanakan oleh negara. Namun,

34 Wawancara dengan Saleh Putuhena, 21 Juni 2007.

ketika saya bertanya kepadanya tentang ideologi negara, Pancasila, ia mengatakan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, sehingga ia dapat menerima negara Indonesia saat ini.[35] Namun tokoh KPPSI lainnya, seperti Marzuki Hasan, Arif Liwa, Arsyad Lanu, dan Husein Hamzah, masih mempertahankan perlunya negara Islam (Faisal 2004, hh. 179-85).

Alasan lain yang dikemukakan oleh aktivis KPPSI untuk advokasi mereka tentang implementasi syariah berasal dari pembacaan sejarah setempat. M. Sirajuddin, Wakil Sekretaris Majelis Syura, menulis bahwa penguasa Makassar Kerajaan Tallo dan Goa, I Malingkang Daeng Manyonri (Sultan Abdullah Awwalul Islam) dan I Mangerangi Daeng Manrabbia (Sultan Alauddin) memeluk Islam pada awal abad ke-17 dan menyatakan Islam sebagai agama resmi. Baginya, kedua raja itu, yang diikuti oleh para penguasa kerajaan Bugis Bone, harus dianggap sebagai peletak dasar pelaksanaan syariah di Sulawesi Selatan. Dalam kerajaan mereka, mereka berhasil mengintegrasikan Islam dan hukum adat, yakni *pangngadereng* untuk orang Bugis dan *pangadakkang* untuk orang Makassar. Dalam waktu 150 tahun, Islam menjadi amat berakar di dalam budaya Bugis, Makassar dan Mandar, yakni orang-orang Sulawesi Selatan. Dengan demikian, tulisnya, pelaksanaan Syariah seperti yang dipromosikan oleh KPPSI hanyalah kelanjutan dari sejarah lokal (Siradjuddin 2004).

Krisis sosial-ekonomi dan politik sejak Orde Baru juga telah digunakan oleh pendukung KPPSI sebagai alasan untuk mengadopsi hukum syariah. Dalam hal ini, mereka mengembangkan apa yang bisa disebut teori krisis "metafisis". Mereka mengatakan bahwa umat Islam Indonesia telah mengalami, krisis ekonomi, sosial, politik dan moral karena mereka tidak mematuhi ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Banyak Muslim, termasuk generasi muda, lebih tertarik kepada budaya Barat yang sering berbahaya bagi Islam. Singkatnya, sebagai kebenaran yang diwahyukan oleh Allah, syariah diyakini

35 Wawancara dengan Muin Salim, Makassar, 22 Januari 2004.

menjadi obat mujarab bagi krisis, dan kekuasaan negara dibutuhkan untuk membuat Syariah berlaku di dalam masyarakat (Ramli, Ahmad dan Ch. 2006, hh. 141-42,162-63, 208-9).

Kalau memang syariah perlu diterapkan, bagaimana melaksanakannya? Dalam sebuah wawancara dengan Majalah *Hidayatullah*, Aziz Kahar menegaskan bahwa KPPSI tidak akan memperjuangkan syariah dengan kekuatan senjata seperti yang dilakukan ayahnya, Kahar Muzakkar. KPPSI akan berupaya menerapkan syariah dengan cara damai dalam kerangka negara Indonesia. Salah satu cara penting menerapkan syariah di Sulawesi Selatan adalah berupaya mendapatkan pengakuan konstitusional bagi status otonomi khusus, seperti yang diberikan kepada Aceh. Begitu dasar konstitusional ini telah diperoleh, barulah syariah memungkinkan untuk diperkenalkan. Selain perjuangan politik ini, Aziz juga menekankan pentingnya pendidikan syariah bagi kaum Muslim. Singkatnya, perjuangan syariah itu bersifat politis dan sekaligus kultural.[36]Aziz tidak memberikan pernyataan tegas mengenai apakah ia sejalan dengan sistem demokratis yang berlaku saat ini atau tidak, tetapi fakta bahwa ia terlibat menjadi calon legislator dalam pemilu merupakan bukti bahwa ia bersedia bekerja melalui sistem yang ada sekarang.

Namun, aktivis KPPSI lainnya, Muhammad Ikhwan dari WI, menerangkan kepada saya bahwa baginya sistem demokrasi yang berlaku saat ini tidaklah bisa diterima karena ia menilai suara mayoritas sebagai kebenaran. Bahkan, menurutnya demokrasi akan mudah menjadi "demo-crazy" (ia menyatakannya dengan Bahasa Inggris) gara-gara manipulasi keuangan dan politik. Lantas kenapa, tanya saya padanya, WI mendukung KPPSI? Menurutnya, dukungan itu berdasarkan pada pertimbangan situasional apakah dukungan itu menjadi maslahat bagi umat atau tidak.[37] Penerapan syariah Islam

36 *Suara Hidayatullah*, vol. XIV, no. 2 (Juni 2003): 21–22.

37 Wawancara dengan Muhammad Ikhwan, Makassar, 21 Juni 2007. Dalam wawancara itu, ia mengemukakan contoh menarik tentang bagaimana norma syariah bisa menjadi masalah ketika diterapkan oleh negara. Tentang WI, ia mengatakan, berjenggot adalah keharusan

secara sebagian saja dalam sistem demokrasi sekarang menurutnya tidak selalu baik atau buruk; WI menilai masalah ini secara kasus per kasus. Oleh karenanya, prioritas program WI adalah pendidikan keagamaan, bukan politik.

TANTANGAN INTELEKTUAL TERHADAP KPPSI

Beberapa cendekiawan Muslim berpengaruh, yang sebagian besar bekerja di Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, tidak menyetujui agenda KPPSI.[38] Mereka meraih pengaruh mereka dalam masyarakat berkat kedudukan mereka sebagai pengkhotbah rutin di masjid- masjid di Makassar dan jabatan mereka dalam organisasi-organisasi Islam. Yang paling menonjol di antara mereka mungkin Qasim Mathar, Hamka Haq, dan mendiang Saleh Putuhena. Hamka dan Qasim meraih gelar doktor mereka di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, sementara Putuhena menerima gelar doktor dari IAIN (sekarang menjadi UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Seperti disebutkan sebelumnya, program pascasarjana di Jakarta dan Yogyakarta mengusung studi kritis teologi Islam, hukum, dan sejarah. Pada tahun 1994, program serupa didirikan di IAIN Alauddin Makassar, dan ketiga intelektual ini menjadi dosen di sana. Saleh Putuhena adalah mantan rektor IAIN Alauddin, dan pada tahun-tahun awal abad ini, ia memainkan peran penting dalam proses perdamaian pascaperang di Maluku. Saat saya mengunjunginya pada tahun 2002 dan 2004, Hamka adalah Sekretaris MUI Sulawesi Selatan. Qasim Mathar kini menjabat sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana UIN Alauddin, dan kolumnis tetap untuk koran lokal, *Fajar*.

Ketiga intelektual Muslim ini telah berulang-ulang mengajukan pertanyaan yang sama kepada KPPSI: "Apa yang kita maksud

untuk semua lelaki Muslim, tapi ia tak setuju dengan gagasan bahwa negara harus mewajibkan lelaki Muslim untuk memelihara jenggotnya, sebab memaksakan aturan semacam ini pada situasi sekarang justru akan menimbulkan permusuhan terhadap Islam.

38 IAIN Alauddin ditingkatkan statusnya menjadi universitas (UIN) di tahun 2006.

dengan syariah? Syariah macam apa yang ingin KPPSI terapkan? Bagi Qasim Mathar, ada dua pemahaman tentang istilah syariah: pertama, ia merujuk secara khusus kepada hukum Islam; kedua, ia merujuk pada seluruh kandungan dalam ajaran Islam. KPPSI, menurut Qasim, mengambil makna yang pertama dan menuntut negara menerapkannya. Namun, Qasim cenderung memilih makna kedua, yakni bahwa syariah itu tidak harus diterapkan melalui peraturan negara. Menurutnya, kaum Muslim sudah menjalankan syariah dalam kehidupan mereka sehari-hari melalui kegiatan seperti salat puasa, membantu yang miskin, yang kesemuanya tidak memerlukan campur tangan negara. Qasim juga tak sepakat dengan klaim KPPSI bahwa krisis yang terjadi saat ini disebabkan oleh tidak diterapkannya syariah oleh negara. Yang salah, katanya, bukan peraturannya melainkan orang di baliknya. Menurut Qasim, digunakannya isu-isu keagamaan oleh KPPSI membuat orang jadi menutup mata pada masalah nyata, seperti kemiskinan, keadilan sosial, dan pendidikan yang buruk. Qasim juga mengkritik KPPSI yang menuntut orang mengikuti syariah berdasarkan pemahaman KPPSI sendiri tentang syariah. Menjawab tudingan bahwa ia *Islamophobia*, Qasim mengatakan bahwa yang ada sebenarnya bukan *Islamophobia*, melainkan ketakutan pada perbedaan pandangan dalam Islam.[39]

Hamka Haq mengajukan pertanyaan penting lain: "Syariah yang mana?" Di Indonesia, menurut Hamka, hukum keluarga Muslim (termasuk hukum perkawinan dan hukum waris) sudah diterapkan oleh negara.Pemerintah telah menerbitkan peraturan tentang zakat dan membolehkan bank memberi layanan sesuai syariah seraya terus menjalankan perbankan konvensional. Negara juga mendanai pendidikan Islam dan mengoordinasikan operasi logistik untuk ratusan ribu warga Muslim yang ingin berhaji. Jadi, negara telah menerapkan semua cakupan syariah, kecuali hukum pidana Islam.

39 Wawancara dengan Qasim Mathar, 17 Desember 2002. Lihat juga kolom-kolomnya di *Fajar* pada 11 November 2001, 11 Juli 2006, 4 Juli 2006 dan 1 Agustus 2006.

Terkait dengan yang terakhir disebut ini, Hamka menyatakan, kita harus berpikir kembali dengan kritis terhadap metode Islam yang termuat dalam buku-buku abad pertengahan, seperti potong tangan untuk pencuri dan rajam untuk pezina. Menurutnya, aturan-aturan ini harus ditafsir ulang untuk masa kini. Baginya, untuk masa sekarang, memotong tangan pencuri harus diganti dengan hukuman penjara, seperti yang selama ini sudah berlaku sesuai hukum pidana di Indonesia. Hamka juga amat kritis terhadap aktivis Muslim, termasuk yang ada di dalam KPPSI yang mengklaim mewakili mayoritas Muslim. Lagi pula, menurut Hamka, sepanjang sejarah Indonesia, partai Islam belum pernah mendapatkan suara lebih dari 30 persen dalam pemilu. Dengan kata lain, mayoritas Muslim tidak pernah memilih politisi yang mengklaim menjadi pemimpin mereka.[40] Dengan pemikiran itu, Hamka memutuskan bergabung ke partai nasionalis, PDIP, dalam pemilu 2004. Ia gagal terpilih di tingkat nasional, tetapi pada tahun 2007 ia dipilih oleh Ketua PDIP, Megawati, sebagai pemimpin nasional "Baitul Muslimin", sayap Islam PDIP.[41]

Saleh Putuhena adalah intelektual Muslim lain yang mengkritik agenda KPPSI secara terbuka, meski ia juga sempat menjadi salah satu anggota Majelis Syuranya.[42] Seperti Hamka Haq, ia juga berpendapat bahwa syariah sudah dilaksanakan di Indonesia. Putuhena juga menekankan bahwa hukum Islam hanya dapat diterapkan di Indonesia apabila terintegrasi ke dalam sistem hukum nasional, dan ketika telah terintegrasi pun, ia tidak boleh disebut syariah atau hukum Islam, cukup dinamakan hukum nasional. Menurut Putuhena, masalah KPPSI pada khususnya dan umat Islam pada umumnya ialah mereka memandang agama sebagai simbol ketimbang mencari substansinya.

40 Wawancara dengan Hamka Haq, Makassar, 18 Desember 2002 dan 20 Januari 2004. Lihat juga Hamka Haq (2001).

41 Lihat "Syafi'i Maarif, Said Agil dan Sobary Merapat ke PDIP", *Rakyat Merdeka*, 6 Agustus 2007.

42 Wawancara dengan Saleh Putuhena, Makassar, 24 Januari 2004 dan 21 Juni 2007.

Substansi agama, katanya, adalah fungsinya bagi kesejahteraan manusia. Agama itu untuk manusia, bukan untuk Tuhan.

TANTANGAN POLITIK DAN SOSIAL TERHADAP KPPSI

KPPSI memang bukan partai politik formal, tetapi ambisinya untuk membuat negara menerapkan syariah jelas bersifat politis. Seperti disebutkan di atas, KPPSI membutuhkan dukungan dari otoritas politik, baik di Sulawesi Selatan maupun di Jakarta, terkait dengan tuntutannya untuk status otonomi khusus bagi Sulawesi Selatan. Pihak berwenang di provinsi itu tampaknya menanggapi tuntutan ini dengan hati-hati. Respons dari pemerintah pusat dan politisi sama saja, jika bukannya acuh tak acuh. Yang saya maksud "tanggapan yang hati-hati" di sini adalah bahwa politisi umumnya tidak secara terbuka mendukung atau menolak agenda KPPSI. Mereka biasanya membuat pernyataan samar-samar atau pernyataan yang secara implisit menentang gagasan penerapan syariah oleh negara. Mengingat sensitifnya isu syariah dalam masyarakat Muslim, sikap hati-hati ini sudah bisa diduga, sebab politisi selalu mencoba mencari keuntungan politik dan menghindari kemungkinan kerugian yang timbul dari masalah sosial.

Sikap hati-hati ini bisa juga dikaitkan dengan politisi Golkar, yang telah mendominasi panggung politik di wilayah ini sejak masa Soeharto. Ideologi Golkar adalah nasionalis, dan ketika didirikan pada awal 1970-an, Golkar menyatakan diri menentang kelompok yang orientasi ideologisnya Islam. Meski pada tahun 1990-an, Golkar beringsut mendekati sisi Islam (reformis) pada spektrum politik, dan di era reformasi, para pemimpin paling seniornya adalah mantan aktivis HMI (Akbar Tanjung dan Jusuf Kalla), partai ini tidak pernah mengubah prinsip nasionalis dan sekulernya. Maka, secara ideologis,

Golkar menentang keras KPPSI, meskipun yang terakhir disebut ini menyatakan menerima negara Indonesia saat ini.

Namun, mungkin salah apabila mengasumsikan semua politisi Golkar di Sulawesi Selatan menentang KPPSI. Bahkan, beberapa tokoh penting KPPSI adalah (mantan) pendukung Golkar dan, seperti yang akan kita lihat, Bupati Bulukamba, yang mengeluarkan perda berbasis syariah, juga berafiliasi dengan Golkar. Bagaimana menjelaskan kesenjangan ideologi ini? Dalam pengamatan Robin Bush dan lain-lain, di seluruh Indonesia, kebanyakan politisi dari partai "sekuler"-lah yang menyuarakan peraturan-peraturan berbasis syariah—baik memainkan "kartu Islam" untuk menarik pemilih, atau untuk mengalihkan perhatian dari isu-isu lain, seperti kasus korupsi (Bush 2008, h. 186-87). Namun, bukannya tidak mungkin juga beberapa anggota elite Golkar di daerah Sulawesi Selatan memiliki kesamaan ideologi politik, setidak-tidaknya dalam taraf tertentu, dengan KPPSI.

Mantan gubernur Sulawesi Selatan, H.Z.B. Palaguna (1997-2002) dan M. Amin Syam (2002-2007) berhati-hati untuk tidak berseberangan dengan KPPSI.[43] Diundang untuk menghadiri Kongres Umat Islam pada tahun 2000 dan 2001, gubernur dilaporkan tidak datang sendiri, tetapi mengirim wakilnya. Menanggapi permintaan dukungan dari KPPSI untuk program penerapan syariah, Palaguna menjawab bahwa akan lebih baik bila mencari tahu dulu apa pendapat masyarakat Sulawesi Selatan mengenai ini. Dia kemudian menunjuk sebuah gugus tugas untuk menyelidiki sikap masyarakat atas penerapan syariah, yang beranggotakan aktivis KPPSI dan intelektual Muslim lainnya, termasuk satu figur yang terkenal sebagai lawan KPPSI, Qasim Mathar.[44]

43 Wawancara di Makassar dengan Saleh Putuhena, 21 Juni 2007; Qasim Mathar, 17 Desember 2002.

44 Di rapat pertama kelompok kerja itu, menurut Qasim, aktivis KPPSI menuntutnya untuk menarik diri dari tim atau mereka sendiri yang akan menarik diri. Tapi Qasim masih datang ke rapat berikutnya. Saat itu ia berujar, "Saya memutuskan untuk tetap di dalam tim ini, dan

Antara Oktober 2001 dan Januari 2002, gugus tugas ini mengadakan jajak pendapat terhadap sekelompok responden terpilih: 24 bupati, 60 anggota DPRD, 81 pemimpin keagamaan, dan 60 pemimpin masyarakat. Hasil jajak pendapat ini pada awalnya tidak dipublikasikan secara keseluruhan, dan dinyatakan dalam nada yang kabur dan menyesalkan: pengumuman itu menekankan bahwa kaum Muslim memiliki pemahaman yang beragam tentang syariah, dan bahwa tidak ada kebulatan pendapat mengenai penerapannya secara formal. Setelah KPPSI mengeluhkan bahwa hal itu tidak bisa dipercaya, barulah hasil jajak pendapat dirilis. Tampaklah 91 persen responden menyatakan diri mendukung syariah, dan 59 persen mendukung penerapannya oleh negara, sementara hanya 32 persen yang memilih pemerintah tidak usah mengurusi soal syariah. Dalam pengamatan Hamdan Juhanis, cara mengumumkan hasil jajak pendapat yang terkesan ragu-ragu itu mengindikasikan bahwa pemerintah provinsi amat enggan menyetujui desakan penerapan syariah (Juhanis 2006, hh. 277–282; Ramli, Ahmad dan Ch. 2006, h. 219).

Sikap hati-hati juga ditunjukkan oleh A.M. Fatwa, politisi nasional PAN asal Sulawesi Selatan. Dalam makalah yang ia sajikan pada Kongres Umat Islam I pada tahun 2000, Fatwa tidak secara jelas menunjukkan dukungannya terhadap formalisasi penerapan syariah oleh negara. Ia mengatakan, ada tiga pemahaman tentang penerapan syariah: (1) untuk mendirikan negara Islam; (2) untuk membuat hukum Islam melengkapi hukum negara sekuler yang telah berlaku; dan (3) untuk menjadikan Islam bagian yang tak terpisahkan dari sistem hukum nasional. Baginya, penerapan syariah artinya mengambil langkah yang ketiga. Dalam hal ini, ia menganjurkan hukum Islam seharusnya menjadi inspirasi utama bagi hukum nasional, sementara hukum adat dan hukum Barat diletakkan sebagai unsur pelengkap. Ini seperti menyiratkan bahwa hukum nasional

saya harap yang lain silakan menarik diri dari tim hari ini." Namun, aktivis KPPSI, bergeming. Wawancara dengan Qasim Mathar, 17 Desember 2002.

seharusnya tidak disebut hukum syariah, meskipun ia diilhami oleh hukum syariah. Makalah itu juga tak memuat pernyataan tegas yang mendukung status otonomi khusus bagi rakyat Sulawesi Selatan. Di catatan kaki, Fatwa hanya menyebut bahwa karena mayoritas penduduk Sulawesi Selatan Muslim, *bisa dipahami* apabila mereka menuntut otonomi khusus seperti yang diberikan kepada Aceh pada tahun 1999 (Fatwa 2000).

Sebagai minoritas terpenting, umat Kristen juga menanggapi KPPSI. Intelektual Katolik terkemuka, Ishak Ngeljaratan, berujar bahwa agenda KPPSI merupakan sebuah formalitas dan bisa menambah ketegangan antara masyarakat beragama di Sulawesi Selatan. Tanyanya: persis seperti dalam kepercayaan Kristen, cinta adalah nilai tertinggi, mengapa kita tidak bisa memulai dari ajaran Al-Quran bahwa Islam diturunkan sebagai rahmat bagi seluruh alam? Ngeljaratan menyarankan bahwa alih-alih formalisasi hukum Islam, mungkin akan lebih produktif untuk menekankan nilai universal, yang bisa menjadi dasar bagi kelompok agama yang berbeda untuk bekerja bahu-membahu memecahkan masalah sosial.[45] Zakariya Ngelow, mantan ketua Sekolah Tinggi Teologi Indonesia bagian Timur (STT Intim) di Makassar berkata bahwa apabila penerapan syariah diartikan sekadar menegakkan nilai moral dalam masyarakat, boleh jadi itu baik. Namun, dalam persepsinya, KPPSI bertujuan membuat Islam menjadi ideologi politis yang dominan, dan semua pemeluk Kristen akan amat keberatan dengan itu.[46]

Pendeta Protestan terkemuka lainnya, Daniel Sopamena, berujar bahwa pada tahun 2000, ia telah melakukan survei sederhana mengenai respons orang Kristen terhadap ambisi orang Islam untuk menerapkan syariah di Sulawesi Selatan. Sebanyak 22 persen dari respondennya mengatakan masih terlalu dini bagi umat Kristen untuk menanggapi soal ini, dan menyarankan bahwa untuk

45 Wawancara dengan Ishak Ngeljaratan, Makassar, 21 Desember 2002.
46 Wawancara dengan Zakariya J. Ngelow, Makassar, 23 Desember 2002.

mendapatkan informasi yang lebih akurat, umat Islam harus diajak membicarakannya. Menariknya, 27 persen responden mengatakan apabila memang penerapan syariah itu akan membawa perbaikan nyata terhadap buruknya kehidupan sosial dan politik, maka umat Kristen harus mendukungnya. Akhirnya, mayoritas Kristen (53 persen) menyatakan mereka keberatan terhadap penerapan syariah karena Indonesia tidak berdasarkan Islam melainkan berdasarkan Pancasila, dan apabila umat Islam berkeras menerapkan syariah, orang-orang Kristen ini akan memilih memisahkan diri, "dengan cara yang baik"[47] (baca: bukan dengan pemberontakan bersenjata).

Dalam makalah yang dipresentasikan dalam sebuah pertemuan umat Kristen, Sopamena menyarankan (1) umat Kristen harus mendukung Muslim menjalankan syariah dalam maknanya yang umum, yaitu sebagai wahyu ilahi penunjuk keselamatan, tetapi Umat Kristen harus menolak syariah apabila ia akan dijadikan hukum positif di negara ini; (2) Namun, umat Kristen seharusnya memandang Muslim yang ingin menjadikan syariah hukum positif ini bukan sebagai musuh melainkan sebagai saudara yang harus diajak berdialog; (3)alih-alih bersandar pada kelompok nasionalis sekuler, umat Kristen harus membangun hubungan yang baik dengan pemuka dan aktivis Muslim yang tidak bisa menerima pemberlakuan syariah oleh negara (Sopamena n.d.).

Selain tantangan-tantangan di atas, KPPSI harus menghadapi persoalan lain, yakni citra publiknya yang buruk karena insiden kekerasan yang diduga melibatkan anggota-anggotanya (Pradadimara dan Junedding 2002; Juhanis 2006, hh. 197–198). Salah satu insiden itu adalah ledakan bom di arena Kongres Umat Islam II yang diadakan KPPSI. Penyelenggara segera menyalahkan lawan yang tidak disebut namanya yang ingin mengganggu kongres itu, tetapi polisi mencurigai adanya unsur di dalam KPPSI sendiri yang merekayasa

47 Wawancara dengan Daniel Sopamena, Makassar, 20 Juni 2007. Lihat juga Ramli, Ahmad dan Ch. (2006), hh. 219–20.

ledakan itu untuk mendapatkan publisitas. Lagi pula, karena kongres itu dilaksanakan hanya beberapa bulan setelah serangan teroris 11 September di New York, peledakan bom itu memperkuat pengaitan antara Islam politik dan kekerasan. Pengaitan ini makin bertambah ketika pada Maret 2002, pemimpin Lasykar Jundullah, Agus Dwikarna, bersama dengan Tamsil Linrung dan Abdul Jamal Balfas, ditahan di Filipina karena kepemilikan bahan peledak. Linrung dan Balfas akhirnya dibebaskan, tetapi Agus Dwikarna divonis sepuluh tahun penjara. Masih ada insiden lainnya, yakni pengeboman ganda di Makassar, pada 5 Desember 2002, di pengujung Ramadan. Satu bom di restoran McDonald yang menewaskan dua orang selain pelakunya sendiri; bom kedua batal meledak tetapi tidak memakan korban, dipasang di ruang pamer mobil milik Jusuf Kalla. Lagi-lagi, beberapa anggota Lasykar Jundullah ditahan setelah kejadian ini dan kemudian terbukti bersalah.

BULUKUMBA: SYARIAH DALAM PERDA

Terlepas dari tantangan-tantangan itu, KPPSI sebagai organisasi terus berkembang di seluruh Sulawesi Selatan. Konsolidasi aktivis Muslim dengan orientasi ideologi yang serupa tampaknya telah terbangun dengan baik sejak tahun 2000. Satu contoh suksesnya adalah terpilihnya Aziz Kahar sebagai satu dari empat delegasi Sulawesi Selatan yang duduk di Dewan Perwakilan Daerah (DPD) pada tahun 2004. Aziz mendapat 15 persen suara, menduduki peringkat kedua setelah usahawan kaya, Aksa Mahmud, yang meraih 19 persen suara.[48] Demikian juga dengan Aswar Hasan, Sekretaris Umum KPPSI, yang terpilih menjadi Kepala Komisi Penyiaran Provinsi Sulawesi Selatan. Beberapa aktivis KPPSI juga berhasil terpilih sebagai anggota DPRD tingkat provinsi dan kabupaten pada pemilu 2004. Selain itu, aktivis

48 Dua anggota DPD lainnya yang terpilih adalah Ishak Pamumbu Lambe (5,04 persen) dan Benyamin Bura (4,20 persen), keduanya Kristen. Untuk hasil suara lengkap, lihat <www.kpu.go.id/suara/hasilsuara_dpd_sah.php>.

KPPSI juga menjalin kerja sama dengan aparat di sejumlah kabupaten. Salah satu kabupaten ini adalah Bulukumba, tempat berlangsungnya Kongres Umat Islam III yang diselenggarakan oleh KPPSI pada tahun 2005.

Bulukumba adalah salah satu dari 23 kabupaten di Provinsi Sulawesi Selatan, terletak sekitar 150 km sebelah tenggara Makassar. Di paruh kedua tahun 1950, kabupaten ini adalah salah satu benteng gerakan Darul Islam Kahar Muzakkar, dan kini dianggap sebagai salah satu kabupaten di provinsi itu yang paling taat memeluk Islam. Menurut statistik tahun 2003, penduduk Bulukumba berjumlah 361.342 orang, dan 99 persen di antaranya adalah Muslim. Di Bulukumba, ada sekitar 800 rumah ibadah (masjid dan musala), 13 pusat dakwah, 143 kelompok majelis taklim, dan 2 stasiun radio Islam (Sila 2006, h. 95). Namun, kaum Muslim Bulukumba, bagaimanapun, tidak monolitik. Ada organisasi Islam lain yang kini aktif di kabupaten ini yang tidak hanya meliputi Muhammadiyah dan NU, tetapi juga cabang Darul Istiqamah , dan bahkan Ahmadiyah.[49] Tarekat juga didapati di sini, seperti Khalwatiyah, Qadiriyah, dan Naqsyabandiyah. Namun, ada pula komunitas yang sinkretistik, semisal Haji Bawakaraeng, Ara dan Tanah Toa Kajang, yang menggabungkan Islam dengan kepercayaan adat setempat. Akhirnya, ada juga minoritas penganut Kristen, Buddha, Hindu dan Konfusius di tengah masyarakat (Ad'han dan Umam 2006, hh. 58–60).

Kekuatan Islam yang dirasakan di Bulukumba, meskipun beragam secara internal, barangkali merupakan alasan di balik upaya penerapan syariah. Andi Patabai Pabokori, Bupati Bulukumba selama dua masa jabatan (1995–2005), adalah orang terpenting di balik "proyek" ini. Patabai orang Bugis dari keluarga bangsawan, yang belajar di Akademi Pemerintahan Dalam Negeri (APDN) dan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin Makassar. Ia tidak memiliki pendidikan Islam formal, tetapi konon ayahnya, yang

49 Wawancara dengan aktivis Ahmadiyah, M. Syaeful 'Uyun, Makassar, 20 Juni 2007.

aktif di NU, memberinya pendidikan agama yang baik di rumah (Sila 2006, h. 96). Seperti banyak pejabat pemerintah lainnya di Sulawesi Selatan, Patabai berafiliasi dengan partai Golkar, bukan dengan partai Islam.

Pada tahun 2002–2003, Patabai mengeluarkan empat perda yang dipandang berdasarkan syariah. Namun, tetap tidak jelas bagi saya apakah perda ini diterbitkan untuk menanggapi tuntutan aktivis KPPSI, ataukah karena prakarsa pribadi Patabai, yang kemudian disetujui oleh aktivis KPPSI setempat. Apa pun yang terjadi, aktivis KPPSI tentu bukan orang yang berpangku tangan. Patut dicatat bahwa pemimpin KPPSI di Bulukumba adalah pemimpin Darul Istiqamah di wilayah itu. Seperti diketahui sebelumnya, pendiri Darul Istiqamah, Marzuki Hasan, adalah mantan pemimpin gerakan Darul Islam Kahar Muzakkar (Juhanis 2006, h. 152).

Perda pertama Patabai terbit pada tahun 2002, melarang penjualan minuman beralkohol, meski tidak memberlakukan pelarangan total. Pasal 2–5 dari peraturan itu menyatakan bahwa penjualan alkohol hanya diizinkan di tempat tertentu dan dengan izin yang jelas dari bupati. Pasal 8 dari peraturan itu menambahkan bahwa lokasi tersebut berjarak paling tidak satu kilometer dari tempat ibadah, rumah sakit, sekolah, permukiman, dan perkantoran.[50] Tahun 2003, Patabai mengeluarkan sebuah aturan yang bertujuan menggalakkan pembayaran zakat, yakni menyisihkan sebagian harta yang merupakan kewajiban agama bagi Muslim. Perda ini memberi wewenang kepada bupati untuk menyusun prosedur pengumpulan zakat dan penyalurannya kembali agar dilaksanakan oleh lembaga resmi (Badan Amil Zakat atau BAZ). Lembaga semacam ini ada di mana-mana, tetapi mereka tidak punya kekuatan memaksa; peraturan di Bulukumba mencerminkan upaya penegakan kewajiban keagamaan. Jenis pengumpulan zakat yang paling gampang dilaksanakan adalah yang berkaitan dengan gaji PNS; perda itu mengatur bahwa semua

50 Teks lengkap peraturan ini, lihat Ramli, Ahmad dan Masroer (2006), hh. 645–57.

PNS Muslim diwajibkan membayar yang disebut zakat profesi, sebesar 2,5 persen dari penghasilan mereka per tahun. Dibandingkan dengan jenis zakat lain dalam perdagangan, pertanian, industri dan perusahaan swasta, zakat ini lebih mudah dikumpulkan karena gaji PNS dikelola oleh pemerintah, yang langsung memotong zakat itu dari gaji bulanan mereka.[51]

Peraturan ketiga, juga dikeluarkan tahun 2003, adalah tentang kemampuan membaca Al-Quran dalam huruf Arab. Pasal 3 dari aturan ini memerintahkan setiap pelajar Muslim di tingkat dasar, pertama, dan menengah harus belajar membaca Al-Quran dengan benar. Pasal 4 dari aturan itu menyatakan bahwa setiap sekolah harus memberikan pelajaran tambahan untuk belajar membaca Al-Quran. Pasal 6 menyatakan bahwa setiap pasangan Muslim yang ingin menikah harus membuktikan bahwa mereka mampu membaca Al-Quran dengan benar.[52] Pemerintah daerah menyokong ini dengan menyediakan dana untuk meningkatkan kemampuan membaca Al-Quran. Pemerintah daerah memberikan bantuan keuangan untuk kursus-kursus baca Al-Quran swasta dan mengangkat sejumlah pengajar Al-Quran yang telah dilatih di UIN Alauddin.[53] Ambisi Patabai di bidang ini bahkan melampaui yang tertulis dalam peraturan itu: ia dilaporkan pernah berkata bahwa pejabat pemerintah harus menjadi teladan dan mampu membaca Al-Qran dengan fasih. Dalam suatu kesempatan, pelantikan pejabat baru Bulukumba bahkan konon ditunda sampai calon pejabat yang bersangkutan menunjukkan kemampuan baca Al-Quran.

Peraturan keempat Patabai pada tahun 2004 berkenaan dengan busana Muslim. Umat Islam yang bekerja di kantor pemerintah dan swasta, termasuk di sekolah negeri dan sekolah swasta, dari tingkat menengah sampai perguruan tinggi, diwajibkan memakai busana

51 Teks lengkap peraturan ini, lihat Ramli, Ahmad dan Masroer (2006), hh. 659–75.
52 Teks lengkap peraturan ini, lihat Ramli, Ahmad dan Masroer (2006), hh. 659–75.
53 Muh. Adlin Sila mencatat bahwa di tahun 2004, ada 605 sekolah baca Al-Quran di Bulukumba (Sila 2006, h. 100).

Muslim, dan umat Muslim yang bekerja di tempat lain diimbau untuk mencontoh cara berbusana mereka. Peraturan itu menetapkan bahwa pakaian yang islami adalah baju dan celana panjang (atau celana pendek tetapi yang menutup lutut) untuk pria, dan untuk wanita, pakaian yang longgar dan menutup sekujur tubuh kecuali wajah, tangan, dan kaki. Penerapan perda syariah ini diawasi oleh bupati, pejabat khusus, dan para pemuka agama. Tidak mematuhi aturan berbusana bukanlah pelanggaran yang bisa dikenai hukuman, tetapi para pengawas diharapkan diimbau memberi peringatan kepada si pelaku (Sila 2006, hh. 101–104).

Menjelang akhir masa jabatannya, Patabai menobatkan dua belas desa di Bulukumba sebagai "Desa Muslim". Di desa-desa ini, semua peraturan di atas diharapkan dipatuhi secara ketat oleh penduduk Muslim. Bahkan, di sebuah "desa Muslim", bernama Padang, ada upaya untuk menerapkan bagian-bagian dari hukum pidana Islam. Tahun 2006, kepala desa Padang mengeluarkan peraturan yang menetapkan hukum cambuk untuk orang yang mengonsumsi dan menjual alkohol dan obat-obatan terlarang, berjudi, dan berzina. Namun, di samping hukum cambuk, hukum nasional (KUHAP) juga masih berlaku untuk para pelanggarnya.[54] Bulan November 2007, perwakilan dari dua puluh desa di Kecamatan Gatarang, Kabupaten Bulukumba mengadakan rapat yang akhirnya menyepakati bahwa mereka akan melangkah lebih jauh dengan melaksanakan hukuman potong tangan dalam perkara pencurian. Alasannya, ada peningkatan kasus pencurian di Gatarang dalam beberapa bulan terakhir, tetapi belum ada pencuri yang ditangkap. Mereka berharap hukuman potong tangan ini akan mencegah pencurian. Namun, pemerintah Kabupaten Bulukumba mencegah pemberlakuan usulan ini. Alasannya, pemerintah masih memerlukan diskusi lebih banyak sebelum langkah drastis itu diambil.[55]

54 Teks lengkap peraturan ini, lihat *Halaqah*, no. 05 (April 2006): 7–10.

55 Lihat "Hukuman Potong Tangan di Bulukumba", *Fajar*, 21 November 2007; "Muspida Segera Bahas Hukuman Potong Tangan", *Fajar*, 22 November 2007.

Kasus terakhir itu menandakan bahwa dorongan penerapan syariah di Kabupeten Bulukumba telah menyentuh batasnya. Hal itu juga menandakan bahwa bupati baru Bulukumba yang menggantikan Patabai pada tahun 2005, A.M. Sukri Sappewali, tidak seantusias pendahulunya dalam hal penerapan hukum syariah.[56]

KRITIK TERHADAP PERDA

Ada tanggapan kritis terhadap perda-perda ini dari kubu aktivis Musim di Sulawesi Selatan. Aktivis dari LSM (lembaga swadaya masyarakat) yang bernama Lembaga Advokasi dan Pendidikan Anak Rakyat (LAPAR) dikenal paling lantang. LAPAR didirikan pada tahun1999 oleh mantan aktivis Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), yang sebagian besarnya adalah lulusan IAIN Alauddin. Para aktivis ini terpengaruh oleh wacana Islam kritis, ideologi kiri, dan filsafat posmodernis yang berkembang di antara aktivis PMII di Yogyakarta sejak pertengahan 1980-an, ketika NU masih dipimpin oleh Abdurrahman Wahid. LAPAR mempunyai hubungan erat dengan LSM Muslim tradisionalis, seperti Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) di Yogyakarta, dan Wahid Institute serta Desantara di Jakarta.

Dua aktivis utama LAPAR, Syamsurijal Ad'an dan Subair Umam, berasal dari Bulukumba. Sejak perda-perda di atas diterbitkan, mereka telah giat mengadakan rapat dan diskusi dengan pelbagai kelompok di Bulukumba dari semua spektrum keagamaan. Dengan didanai terutama oleh sumber asing (Barat), LAPAR juga menyiarkan kritiknya terhadap perda itu melalui buletin dan bincang-bincang di beberapa stasiun radio di Sulawesi Selatan. Kegiatan LAPAR ini mendapat dukungan dari pemimpin Muslim tradisionalis dari NU dan DDI, Intelektual Muslim liberal, umat Kristen dan minoritas beragama lain di wilayah itu.

56 A.M. Sappewali terpilih menjadi bupati Bulukumba pada 2005. Patabai Pobokari kemudian diangkat menjadi Kepala Dinas Pendidikan Provinsi Sulawesi Selatan.

Kritik atas perda yang dilontarkan oleh para aktivis LAPAR ini penting untuk dipertimbangkan.[57] Menanggapi perda tentang kemampuan membaca Al-Quran, mereka mengutarakan bahwa pertama-tama hal itu tidak sepenuhnya sejalan dengan ajaran Islam. Kemampuan membaca Al-Quran bukanlah kewajiban dalam Islam. Benar bahwa dalam salat, orang harus membaca tujuh ayat Quran (Al-Fatihah) dalam bahasa Arab, tetapi tidak ada kewajiban untuk mempelajarinya dari tulisan berhuruf Arab. Lagi pula, persyaratan bahwa calon mempelai harus mampu membaca Al-Quran sebelum mereka menikah juga tidak sesuai dengan hukum Islam. Persyaratan seperti ini belum pernah dimasukkan sebagai syarat sahnya pernikahan dalam Islam. Terakhir, persyaratan bahwa seorang pejabat pemerintah harus mampu membaca Al-Quran adalah kebijakan yang ganjil karena secara umum itu tak ada hubungannya dengan pekerjaannya.[58]

Perda zakat juga bermasalah. Sejumlah PNS, terutama guru, memprotes peraturan ini karena gaji mereka kecil dan sudah menjadi objek pajak. Menurut hukum Islam, zakat hanya diwajibkan bagi orang yang penghasilan tahunannya sudah melampaui jumlah tertentu; namun, perda itu tidak secara spesifik menentukan berapa penghasilan minimum, dan sekadar memotong sejumlah tertentu dari gaji tiap PNS. Apalagi, zakat biasanya dikumpulkan dan disalurkan oleh lembaga swasta di dalam masyarakat. Pengelolaan zakat oleh lembaga negara seperti BAZ dapat memperlemah hubungan persaudaraan dalam masyarakat. Terakhir, perda memberi wewenang kepada bupati untuk menentukan cara yang akan ditempuh dalam mengumpulkan zakat. Ini berarti zakat rentan disalahgunakan oleh pemerintah, atau dengan kata lain, rawan dikorupsi.

57 Catatan atas kritik terhadap peraturan berikut ini diambil dari Ad'han dan Umam (2006), hh. 56–77; *Halaqah* bulletin no. 01 (2005) dan nomor 02, 03, 04 dan 05 (2006); dan percakapan dengan Syamsurijal Ad'han, Mubarak dan Aswan Achsa di kantor LAPAR, Juni 2007.

58 Seorang pendeta Kristen dan dosen di Akademi Teologi di Makassar mengatakan bahwa kebijakan ini juga mendiskriminasi pejabat Muslim, karena tidak bisa diterapkan kepada pejabat non-Muslim. Wawancara dengan Rampalodji, Makassar, 20 Juni 2007.

Peraturan tentang busana Muslim telah dikritik dengan alasan peraturan itu membatasi kebebasan kaum perempuan untuk memilih akan berjilbab atau tidak. Para pengkritik itu mengemukakan bahwa, dalam sejarahnya, Islam di Sulawesi Selatan selalu menyesuaikan dengan budaya setempat, dan inilah yang terutama terjadi di Kajang, salah satu masyarakat tradisional Bulukumba yang kaum Muslimahnya tidak menganggap bahwa mereka perlu menutup kepala. Namun, di tempat-tempat tertentu di Bulukumba, kaum wanita tidak akan dilayani oleh petugas pemerintah apabila mereka tidak berbusana yang sesuai dengan ketentuan dalam perda. Bagi pengkritik, ini adalah diskriminasi dan pelanggaran atas hak-hak sipil kaum perempuan.

Peraturan mengenai minuman beralkohol juga menuai kritik. Pertama, kritik itu menyatakan bwha tidak ada hal baru dalam pelarangan penjualannya, sebab Keputusan Presiden No. 96 tahun 1997 sudah memberi larangan serupa. Namun, perda Bulukumba mengizinkan penjualan alkohol di hotel, restoran, dan bar-bar di Pantai Bira. Bagi pengkritik, ini merupakan indikasi bahwa pemerintah mau mengorbankan prinsip demi kepentingan pengusaha kaya yang mendapatkan uang mereka dari pariwisata. Di lain sisi, pemerintah bahkan tidak menimbang fakta bahwa ritual tertentu di dalam masyarakat di wilayahnya mensyaratkan konsumsi minuman beralkohol, dan peraturan itu mencerminkan pengekangan terhadap hak masyarakat.

Yang tak kalah penting, aktivis LAPAR dan ulama yang mendukungnya juga mengkritik keras keputusan sepihak dari sang bupati yang menyatakan desa-desa tertentu sebagai desa "Muslim", bahkan tanpa perlu meminta pendapat warganya. Mereka mengecam hal itu sebagai pelanggaran hak warga dan mungkin juga inkonstitusional, dan perda itu tampaknya ingin mengalahkan prosedur perundangan dan peradilan yang sudah berjalan. Lagi pula, penerapan hukum pidana Islam secara parsial di Desa Padang telah mengabaikan kebijakan

ulama tradisional untuk menerapkan ajaran Islam sesuai dengan budaya setempat. Karena itu, para ulama menyarankan agar tiap-tiap orang mengacu pada tujuan utama hukum Islam, yaitu untuk mencapai kemaslahatan bagi sesama manusia, bukan hanya hukum formal seperti potong tangan untuk pencuri.

Pendeknya, bagi penentangnya, peraturan-peraturan itu justru tidak sejalan dengan Islam, dan tidak mendatangkan manfaat bagi umat Muslim. Mereka bahkan curiga bahwa peraturan itu hanyalah dalih dari para elite pemerintahan untuk menutupi kerusakan. Beberapa kasus korupsi di Bulukumba, yang diliput media, tampaknya terlupakan setelah pemerintah daerah menerapkan citra Islam secara resmi, sementara masalah sosial yang nyata, seperti buruknya layanan pendidikan dan kesehatan, tidak ditangani secara serius. Kritik terhadap peraturan-peraturan itu tidak mendorong pendukung penerapan syariah untuk menarik dukungan mereka. Namun, jelas kritik itu berujung pada perdebatan di dalam KPPSI mengenai apakah peraturan itu memang benar-benar perwujudan dari syariah. Kebanyakan anggota berkesimpulan lebih baik tidak menyebut "peraturan syariah" tetapi mencari istilah lain yang tidak melemahkan konsep syariah. Mereka terus mendukung peraturan itu, tetapi kembali dengan usul untuk menyebut peraturan itu sebagai "Perda Amar Ma'ruf Nahi Munkar". Seperti yang diceritakan orang-dalam kepada saya, tidak ada kesepakatan di antara aktivis KPPSI tentang apa yang harus menjadi model penerapan syariah.[59]

Namun, secara umum, KPPSI amat mendukung upaya rintisan Patabai. KPPSI mengklaim bahwa tingkat kejahatan menurun tajam setelah perda itu diterapkan. Selain itu, peraturan pemerintah tentang zakat juga disebut telah meningkatkan penerimaan pemerintah dari dua miliar rupiah menjadi empat puluh miliar rupiah per tahun. KPPSI juga mengklaim bahwa kemampuan baca Quran umat Muslim di

59 Wawancara dengan Aswar Hasan, mantan Sekjen KPPSI (2000–2005), Makassar, 24 Juni 2007.

Bulukumba meningkat hingga 100 persen pada tahun 2005.[60] Namun, para pengkritik justru berujar bahwa kenyataannya, kalau dicek ke Kantor Polisi Bulukumba, tingkat kejahatan tidak menurun, bahkan sebaliknya.[61] Terkait penerimaan zakat, para pengkritik curiga bahwa penerimaan ini menguap karena korupsi pemerintah. Salah satu indikasinya adalah proyek Islamic Center di Bulukumba, yang diklaim telah menghabiskan 10 miliar rupiah, tetapi tak ada buktinya.[62]

AZIZ KAHAR DAN PEMILIHAN GUBERNUR 2007

Pertarungan politik mutakhir di Sulawesi Selatan yang melibatkan pentolan aktivis KPPSI adalah pemilihan gubernur November 2007. Aziz Kahar, yang berhasil terpilih menjadi salah satu dari empat delegasi Sulawesi Selatan di Dewan Perwakilan Daerah (DPD) tahun 2004, memutuskan mencalonkan diri menjadi gubernur. Keikutsertaan Aziz sebagai salah satu calon dalam pemilihan ini menjelaskan dinamika Islam dan politik di wilayah ini, terutama terkait dengan peran KPPSI. Seperti yang akan kita lihat, negosiasi antarpartai politik untuk mengusung kandidat tertentu, isu yang diangkat kandidat selama kampanye, tanggapan kaum intelektual, dan akhirnya, hasil dari pemilihan itu, semuanya menjadi indikasi bahwa Aziz Kahar tidak memiliki pengaruh politik yang sangat besar sebagai "ikon" KPPSI.

Ada tiga pasangan calon yang bersaing dalam pemilihan itu, yakni: (1) M. Amin Syam — Mansyur Ramli; (2) Syahrul Yasin Limpo — Agus Arifin Nu'mang; dan (3) Aziz Kahar Muzakkar — Mubyl Handaling. Pasangan pertama diusung oleh partai terbesar, Golkar. M. Amin Syam adalah gubernur petahana (*incumbent*) Sulawesi Selatan, sementara Mansyur Ramli adalah mantan rektor UMI, anggota

60 Juhanis (2006), h. 206 mengutip *Tribun Timur*, 8 September 2005.
61 Tentang kejahatan, lihat Syamsurijal Ad'han (2007).
62 Lihat *Fajar* dan *Tribun Timur*, 30 Juni 2007.

majelis syura KPPSI, dan saudara ipar Jusuf Kalla. Kata orang, Kalla amat mendukung pasangan ini, dan berharap dua orang ini akan mendukungnya dalam pemilihan presiden mendatang.

Pasangan kedua juga merupakan tim yang kuat. Syahrul Yasin adalah wakil gubernur petahana Sulawesi Selatan, sedangkan Agus Arifin adalah mantan sekjen Golkar Provinsi Sulawesi Selatan. Syahrul dikenal sebagai pria cerdas dan berpengalaman yang meniti kariernya dari bawah; yakni, dari menjadi lurah, camat, bupati, sampai menjadi wakil gubernur. Timnya didukung oleh PAN, PDIP dan PDK. Mayoritas umat Kristen mungkin memilih tim ini.

Yang paling penting, sesuai dengan maksud diskusi kita ini, pasangan terakhir ini terdiri dari Aziz Kahar dan Mubyl. Mula-mula, Aziz diundang oleh Syahrul untuk menjadi pasangannya sebagai calon wakil gubernur, tetapi Aziz menolak. Aziz tampaknya ingin menjadi gubernur, bukan wakil gubernur. Aziz kemudian menjadikan Mubyl, mantan ketua KAHMI Sulawesi Selatan, sebagai pasangannya. Pasangan ini awalnya didukung oleh tiga partai Islam: PPP, PBB, dan PKS, tetapi pada saat-saat terakhir, PKS meninggalkan koalisi ini dan memutuskan menggunakan pengaruhnya untuk mendukung M. Amin Syam. Beredar selentingan adanya politik uang di balik ini, tetapi kita juga berpikir bahwa PKS hanya memilih kandidat yang lebih kuat. Mundurnya PKS ini menjadi masalah, sebab dengan dukungan dari PPP dan PBB saja, Aziz tidak akan mampu meraih dukungan minimal 15 persen di parlemen. Namun, Aziz akhirnya mampu menghadapi pemilu sebab beberapa partai kecil (yang tidak mempunyai satu kursi pun di DPR) memutuskan bergabung ke dalam koalisi PPP dan PBB untuk mengusung Aziz-Mubyl. Pendeknya, hanya partai-partai kecil yang mendukung pasangan ini.

Organisasi Islam di Sulawesi Selatan— seperti Muhammadiyah, NU, WI, IMMIM dan DDI—tidak ingin bertaruh dengan memberi dukungan resmi kepada para calon. Namun, aktivis KPPSI umumnya adalah pendukung Azis. Wakil Sekretaris Majelis Syura KPPSI,

Siradjuddin, tampaknya merupakan anggota tim pendukung Aziz yang paling antusias dan aktif dalam pemilu itu.[63] Namun, Wakil Sekjen KPPSI, Aswar Hasan, sadar bahwa akan terlalu sulit bagi Aziz untuk menang dalam pemilihan. "Saya menaruh harapan padanya [Aziz], tapi saya tak optimis," katanya.[64] Seperti yang kita catat sebelumnya, Mansyur Ramli adalah juga orang KPPSI, tetapi di mata publik ia lebih tampak sebagai aktivis NU yang berayah salah satu pendiri NU di Sulawesi Selatan. Demikian juga Amin Syam, yang adalah anggota Syuriah NU Sulawesi Selatan. Syahrul Yasin dekat dengan Muhammadiyah karena ayah dan ibunya adalah fungsionaris organisasi ini, sementara pasangannya, Agus Arifin, dekat dengan NU.[65] Jadi, secara umum, sulit menentukan akan ke pasangan mana suara anggota organisasi-organisasi Islam ini diberikan, dan Aziz jelas bukan satu-satunya pilihan bagi mereka.

Ketika saya tanyakan kepada para intelektual Muslim dan aktivis yang dikenal sebagai lawan KPPSI tentang pasangan Aziz-Mubyl, mereka menjawab dengan yakin bahwa tak ada yang perlu khawatir karena pasangan ini tak akan menang. Di antara mereka, kelihatannya hanya Qasim yang terlibat aktif dalam wacana melawan tim Aziz. Bila media melaporkan bahwa Aziz mengerahkan para dai untuk menjadi juru kampanyenya, Qasim memuat pernyataan tajam di koran setempat, *Fajar*: "Saya peringatkan mereka, jangan menjual agama untuk kepentingan politik!" Dai yang baik, ujarnya, harus bersikap netral dalam pemilihan karena sebagai dai mereka harus merangkul siapa pun ke dalam agama Islam. Qasim juga mengingatkan umat Muslim bahwa seharusnya mereka tidak melupakan pelajaran sejarah; pemberontakan DI/TII pimpinan Kahar Muzakkar telah menyebabkan banyak kesusahan di Sulawesi Selatan, dan ini karena agama telah

63 Wawancara dengan Siradjuddin, Makassar, 19 Juni 2007.
64 Wawancara dengan Aswar Hasan, Makassar, 24 Juni 2007.
65 Lihat "Calon Gubernur Berebut Simpati Ormas" dan "Muhammadiyah dan NU Netral", *Fajar*, 18 Juni 2007.

dimanfaatkan untuk mencapai tujuan politik.[66] Setelah pernyataan ini dipublikasikan, Qasim segera dipanggil oleh seorang politisi PPP yang memintanya untuk mengendalikan diri.[67]

Beberapa intelektual Kristen yang saya temui jelas khawatir dengan kemungkinan menangnya Aziz dalam pemilihan. Kata intelektual Kristen, Daniel Sopamena: "Jangan remehkan Aziz karena bisa saja kasus Aceh [ketika mantan pemimpin Gerakan Aceh Merdeka, Irwandi, menang dalam pemilihan gubernur] akan terjadi di sini".[68] Pendeta Kristen, Lidya K. Tandirerung, berujar bahwa kalau Aziz menang dan benar-benar menerapkan syariah, umat Kristen akan merasa tak nyawan tinggal dalam lingkungan yang demikian. "Tapi barangkali kita bisa menghibur diri bahwa syariah hanya akan berlaku bagi Muslim, bukan kita," tambahnya.[69] Respons ini menandakan bahwa sebagian besar umat Kristen, kalau bukan semuanya, tidak mendukung pasangan Aziz-Mubyl.

Yang mengejutkan, Ishak Ngeljaratan, intelektual Katolik ternama di kota itu, mendukung pencalonan Aziz. Ia bahkan berpidato dalam peresmian Aziz-Mubyl sebagai kandidat dalam pemilihan. Ngeljaratan berkata, Aziz-Mubyl akan dipilih oleh warga yang "punya hati nurani dan akal sehat". Mengapa Ngeljataran mendukung Aziz padahal ia menentang ide formalisasi syariah, seperti yang digemborkan KPPSI? Ngeljaratan menjelaskan: "Mereka tahu, saya menentang formalisasi syariah, tapi mereka juga tahu alasan saya mendukung Aziz. Saya katakan padanya. Saya mendukung Anda karena Anda belum ternodai oleh korupsi."[70] Bisa jadi, Ngeljaratan telah berhitung bahwa Aziz tidak akan menang dalam pemilihan, tetapi yang penting adalah ada suara moral yang dikemukakan di tengah permainan politik yang kotor.[71]

66 Lihat "Para Da'i Bertobatlah, Akui Kesalahan Kepada Tuhan", *Fajar*, 22 Juni 2007.
67 Wawancara dengan Qasim Mathar, Makassar, 22 Juni 2007.
68 Wawancara dengan Daniel Sopamena, Makassar, 20 Juni 2007.
69 Wawancara dengan Lidya K. Tandirerung, Makassar, 20 Juni 2007.
70 Wawancara dengan Ishak Ngeljaratan, Makassar, 22 Juni 2007.
71 Lihat juga kolom Ngeljaratan di *Fajar*, 23 Juni 2007.

Selama kampanye, tim Aziz lebih menjanjikan pemerintahan yang bersih sebagai agenda utama ketimbang penerapan syariah. Aziz mengusulkan: "Kondisi masyarakat Sulsel yang agamis dengan menjalankan kehidupannya berdasarkan nilai agama yang dianutnya masing-masing dan saling menghormati".[72] Dengan demikian, tidak ada pernyataan yang tegas mengenai syariah, meski pernyataan itu bisa ditafsirkan sebagai dasar penerapan syariah. Tim Aziz tampaknya sudah menyadarinya secara politis, syariah tidak begitu *marketable*.

Kebalikannya, pada bulan Oktober 2007, Syahrul Yasin Limpo membuat janji politik penting dalam kampanyenya: Kalau dia menang, dia akan menyediakan layanan pendidikan dan kesehatan secara gratis. Ia juga berujar bahwa apabila ia tidak bisa memenuhi janjinya dalam dua tahun, ia akan mundur dari jabatannya. Dalam sebuah rapat terbuka, Syahrul menyatakan bahwa janjinya merupakan kontrak politik dengan rakyat. Dari kalangan intelektual, Qasim Mathar secara terbuka menyambut tawaran Syahrul; menurutnya, gagasan itu sangat baik karena terpenuhi atau tidaknya janji itu akan bisa diukur dengan tepat.[73] Amin Syam tampaknya menyadari bahwa manuver Syahrul adalah tantangan yang kuat, yang ditanggapinya dengan mengatakan bahwa ia akan membuat sekolah—bukan semua pendidikan—gratis, dan ini lebih realistis daripada janji Syahrul.[74] Sebaliknya, sejauh yang saya tahu, Aziz tidak memberikan alternatif tantangan lainnya untuk isu ini.

Ketika hasil pemilihan diumumkan, Syahrul Yasin Limpo-Agus Arifin Nu'man menang dalam pemilihan dengan mengumpulkan 39,53 persen suara, sementara Amin Syam-Mansyur Ramli menduduki peringkat kedua dengan 38,80 persen suara. Seperti diprediksi banyak pengamat, Aziz-Mubyl berada di urutan terakhir dengan 21,69 persen

72 Ini direkam langsung dari Sekretaris KPPSI, Siradjuddin, di Makassar, 19 Juni 2007.
73 Lihat kolomnya di *Fajar*, 23 Oktober 2007.
74 Lihat "Syahrul Teken Kontrak Politik", *Fajar*, 31 Oktober 2007 dan "Jika Gagal Syahrul Siap Mundur", *Fajar*, 16 November 2007.

suara.[75] Mendapati jumlah perolehan suara antara Amin dan Syahrul terbukti amat tipis, Amin tidak dapat menerima hasil pemilihan itu. Ia beralasan pemungutan suara di beberapa daerah pemilihan tidak *fair*. Kasus ini pun dibawa ke Mahkamah Agung (MA). MA mendukung Amin, memerintahkan pemungutan suara ulang di beberapa daerah. Namun, Komisi Pemilihan Umum Daerah Sulawesi Selatan melawan keputusan itu dan mengajukan peninjauan kembali kepada MA. Pendukung Syahrul juga bergabung dalam demontrasi besar di Makassar pada Januari 2007. Sulawesi Selatan saat itu dipimpin oleh Tanribali Lamo, pelaksana tugas yang dipilih oleh pemerintah pusat.[76] Pada 19 Maret 2008, MA akhirnya mengumumkan keputusannya, mengakui pasangan Syahrul Yasin-Agus Arifin sebagai pemenang dalam pemilu.[77]

KPPSI SETELAH PEMILIHAN 2009

Pemilihan kepala daerah 2007 menunjukkan bahwa meski KPPSI di bawah kepemimpinan Aziz Kahar tidak begitu kuat secara politik, organisasinya tidak bisa diabaikan. Aziz jelas memiliki basis kekuatan sosial yang besar, terutama di tempat asalnya, Luwu, tempat ayahnya pernah punya pengaruh politik yang kuat. Di pihak lain, Aziz dan aktivis KPPSI masih harus mengatasi hambatan serius untuk menang dalam perjuangan politik, terutama apabila mereka dengan konsisten menempatkan penerapan syariah sebagai agenda politik mereka.

Pemilu 2009 dan Kongres Umat Islam IV pada tahun 2010 meneguhkan kembali hasil pengamatan ini. Pada pemilihan 2009, Aziz Kahar berhasil terpilih kembali menjadi anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD) sebagai kandidat yang meraih suara tertinggi (948.151 suara), hampir dua kali lipat jumlah suara yang diraih oleh saingan

75 Lihat "Syahrul Gubernur Sulsel", *Fajar*, 12 November 2007.
76 Lihat "Juru Damai Turun Temurun", *Tempo*, 28 January–3 Februari 2008.
77 Lihat "Pendidikan Gratis, Itu Komitmen Kami", *Fajar*, 20 Maret 2008.

terberatnya, Aksa Mahmud (yang juga terpilih kembali dengan 507.411 suara).[78] Dengan hasil yang mengagumkan ini, Aziz dengan jelas menunjukkan bahwa ia mendapat dukungan yang signifikan dari masyarakat. Maka, tak mengejutkan apabila beberapa politisi di Sulawesi Selatan ingin membentuk koalisi politik dengan Aziz dan KPPSI, terutama dalam konteks pemilihan gubernur tahun 2012.

Tanggal 6 hingga 8 Februari 2010, KPPSI mengadakan Kongres Umat Islam IV di Kabupaten Pangkep (Pangkajene dan Kepulauan).[79] Pangkep terpilih menjadi lokasi kongres itu karena bupatinya, Syafrudin Nur, mendapat pujian KPPSI untuk usahanya belakangan dalam menerapkan perda syariah di wilayahnya. Syafrudin sedianya akan diberi penghargaan sebagai pemimpin paling senior oleh panitia daerah penyelenggara kongres itu, tetapi meninggal sebelum acara dilaksanakan. Tokoh lain yang naik daun adalah Bahar Ngitung, pengusaha kaya yang, seperti Aziz Kahar, berhasil memenangi kursi DPD pada pemilihan 2009. Bahar Ngitung menjadi ketua pusat panitia penyelenggara kongres. Sebagai Ketua Asosiasi Pengadaan Barang dan Jasa Indonesia (ASPANJI) Sulawesi Selatan, dimungkinkan bahwa Bahar Ngitung memberikan dukungan keuangan untuk kongres ini.

Beberapa hari sebelum kongres diselenggarakan, Bahar Ngitung mengumumkan kepada media massa bahwa kongres itu akan dihadiri dan dibuka secara resmi oleh Menteri Agama, Suryadharma Ali. Menteri Hukum dan HAM, Patrialis Akbar, juga diharapkan hadir. Namun, kedua menteri itu akhirnya tidak hadir, dan diwakili oleh

78 Lihat "Aziz Kahar Muzakkar dan Aksa Mahmud Terpilih Jadi DPD", *Tempo Interaktif*, 1 Mei 2009, <http://www.tempointeraktif.com/hg/Pemilu2009_berita_mutakhir/2009/05/01/brk,20090501-173872,id.html>.

79 Catatan saya mengenai Kongres KPPSI amat bersandar pada laporan media berikut: "Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam Sulsel Pertegas Urgensi", *Tempo Interaktif*, 2 Februari 2010, <http://www.tempointeraktif.com/hg/nusa/2010/02/02/brk,20100202-222968,id.html>; "Struktur KPPSI Berubah", *Tribun Timur*, 8 Februari 2010; "KPPSI: Pilih Kepala Daerah Pro Syariat Islam", *Tribun Timur*, 9 Februari 2010; "KPPSI Desak Pembebasan Agus Dwikarna", *Metro News*, 8 Februari 2010.

pejabat eselon satu dari masing-masing kementerian. Kongres kemudian dibuka secara resmi oleh Nasaruddin Umar, intelektual Muslim berdarah Bugis sekaligus (ketika itu) pejabat eselon satu di Kementerian Agama. Sang gubernur, Syahrul Yasin Limpo, juga tidak dapat hadir, karena sedang dirawat di rumah sakit di Singapura. Namun, Wakil Gubernur Agus A. Nu'mang, dan Walikota Makassar Ilham Arief Sirajuddin, menghadiri upacara pembukaannya. Dilaporkan juga bahwa para pemuka agama dari NU dan Muhammadiyah juga menghadiri kongres itu.

Dibahas di dalam kongres, apakah Aziz Kahar harus diberi jabatan baru sebagai "Amir" (mungkin sebagai pemimpin spiritual tertinggi organisasi), sedangkan lajnah tanfidziah akan dipimpin oleh orang lain. Mengenai ini, media massa melaporkan bahwa Ilham Arief Sirajuddin dan Bahar Ngitung termasuk dalam kandidat yang akan menggantikan posisi Aziz sebelumnya sebagai ketua majelis tanfidziah. Nama lain, seperti Patabai Pobokari dan Aswar Hasan, juga ikut disebut.[80] Namun, terdengar juga bahwa para kandidat ini tidak akan berkeras jika Aziz Kahar masih menginginkan posisinya. Pada hari penutup, Aziz terpilih kembali dengan suara bulat, dan diberi wewenang tunggal oleh kongres untuk memilih pengurus KPPSI. Aktivis KPPSI tampaknya menyadari bahwa Aziz tetap tokoh yang amat penting, terutama untuk menarik orang yang mengindah-indahkan kenangan akan ayahnya, Kahar Muzakkar.

Meski Aziz terpilih kembali, penting untuk dicatat munculnya nama walikota Makassar, Ilham Arief Sirajuddin, sebagai salah satu calon. Kini, dia menjadi penantang terkuat bagi Syahrul Yasin Limpo dalam pemilihan gubernur mendatang (2012). Ilham bergabung dengan organisasi massa yang baru terbentuk, Nasional Demokrat (NasDem), yang beberapa waktu lalu berubah menjadi partai politik. NasDem didirikan dan disponsori oleh Surya Paloh, pengusaha kaya

80 Lihat "Ilham AS Masuk Bursa Ketua KPPSI", *Tribun Timur*, 7 Februari 2010; dan "Ilham Fokus di ND dan Bahar Siap", *Tribun Timur*, 8 Februari 2010.

yang berbasis di Jakarta dan mantan pemimpin tingkat nasional Golkar. Bahwa Aziz dan Arief menjadi pasangan di pemilihan gubernur selanjutnya, tentu masih menjadi tanda tanya besar. Hal terpenting dari koalisi ini barangkali adalah siapa yang akan bersaing menjadi gubernur?

Ada beberapa keputusan penting dan rekomendasi dihasilkan kongres itu. Salah satunya kata "persiapan" dalam singkatan KPPSI yang akan diubah menjadi "perjuangan".[81] Tampaknya "persiapan" tidak lagi dianggap cocok karena KPPSI telah berdiri selama sekitar sepuluh tahun. Kongres juga meminta media tidak menyiarkan acara yang melanggar nilai-nilai Islam.[82] Terkait dengan pemilihan, kongres mengimbau umat Islam untuk memberikan suara kepada calon yang mendukung penerapan syariah, dengan rekam jejak yang bebas dari korupsi. Kongres juga meminta pemerintah pusat membebaskan Agus Dwikarna dari penjara di Filipina. Terakhir, kongres merekomendasi agar KPPSI memberikan "Syariah award" kepada para pemimpin yang mendukung penerapan syariah.[83]

Namun, secara umum, kongres hanya mendapat perhatian kecil dari masyarakat. Para intelektual Muslim dan aktivis yang sebelumnya menentang gagasan penerapan syariah memutuskan untuk menutup mulut mereka selama kongres berlangsung. Menyimak prestasi politik KPPSI, banyak lawan KPPSI kini percaya bahwa syariah bukanlah komoditas politik yang layak jual di Sulawesi Selatan. Ini sedikit banyak karena tidak adanya kontroversi terkait penerapan syariah, dan liputan media untuk kongres itu juga terbatas. Seorang informan

81 Layak dicatat juga bahwa dalam liputan media, kita bisa lihat bahwa aktivis KPPSI kini tampak lebih memilih memakai istilah "amar ma'ruf nahi munkar" ketimbang istilah "perda syariah". Ini barangkali hasil dari diskusi internal di antara aktivis KPPSI yang disinggung di atas oleh Aswar Hasan.

82 Hal ini barangkali terkait dengan jabatan Aswar Hasan sebagai Kepala Komisi Penyiaran Indonesia Daerah Sulawesi Selatan.

83 Pemimpin yang dimaksud adalah Sanusi Baco (Ketua MUI Sulawesi Selatan), Djamaludin Amien (mantan ketua Muhammadiyah Sulawesi Selatan), almarhum Abdurrahman A. Basalamah (mantan rektor Universitas Muslim Indonesia (UMI), M. Amin Syam (mantan gubernur Sulawesi Selatan), Patabai Pobokari (mantan bupati Bulukumba) dan almarhum Syafrudin Nur (mantan bupati Pangkep).

bahkan mengatakan bahwa liputan media untuk PORDA (Pekan Olah Raga Daerah), yang dilakukan pada waktu yang bersamaan, justru lebih besar ketimbang liputan kongres. Apalagi, setelah kongres ini, KPPSI kian jarang terlibat dalam kegiatan publik.[84]

KESIMPULAN

Kemunculan KPPSI dan perjuangan politiknya hanya bisa dipahami dalam konteks sejarah agama dan politik di Sulawesi Selatan. Apabila kita melihat perkembangan agama di abad ke-17, maka kita akan melihat adanya upaya untuk menerapkan syariah secara berdampingan dengan adat setempat. Namun, tampaknya pemanfaatan syariah sebagai ideologi politik baru dimulai pada masa kemerdekaan Indonesia. Pada periode Sukarno, gerakan Darul Islam (DI) melancarkan perjuangan bersenjata, dan di Sulawesi Selatan, gerakan ini dipimpin oleh Kahar Muzakkar. Setelah sekian tahun, Sukarno akhirnya sukses menundukkan gerakan itu. Presiden berikutnya, Soeharto, menganut kebijakan yang menekan pendukung ideologi Islam dan mendorong pandangan non-ideologis terhadap Islam. Jadi, kegagalan pemberontakan Kahar Muzakkar dan kebijakan Soeharto yang menekan itu tampaknya memperlemah pendukung pandangan ideologis terhadap Islam.

Kebangkitan demokrasi setelah jatuhnya Soeharto telah menciptakan kemungkinan bagi kelompok berorientasi Islam untuk berperan serta dalam politik. Di Sulawesi Selatan, kelompok-kelompok ini berhimpun di bawah panji KPPSI. Bahkan, aktivis KPPSI berasal dari pelbagai latar belakang, dan hanya sedikit saja dari mereka yang mempunyai kaitan historis langsung dengan DI Kahar Muzakkar. Namun, mereka semua mempunyai kesamaan wacana politik, yakni penerapan syariah oleh negara. Idealnya, KPPSI menghendaki negara Islam, tetapi untuk sementara, cita-cita ini jelas amat susah tercapai.

84 Percakapan telepon dengan Hamdan Juhanis dan Mubarak, 29 Januari 2011.

Mendapatkan status otonomi khusus seperti provinsi Aceh tampaknya merupakan cara terbaik untuk mencapai sebuah "negara setengah Islam", tetapi tuntutan itu pun tidak berhasil. Akhirnya, skalanya dipersempit lagi menjadi penerapan syariah di tingkat kabupaten dengan mengadopsi peraturan-peraturan berbasis syariah.

Proses mempersempit skala itu jelas merupakan kompromi dalam menghadapi realitas politik. Benar bahwa ranah publik yang bebas di Indonesia yang kini demokratis ini telah membuka kesempatan bagi aktivis KPPSI untuk terlibat di panggung politik, tetapi ini mensyaratkan mereka untuk mengikuti aturan permainan yang ada dan tidak mencoba memaksa pihak lain untuk menyetujui tuntutan mereka. Keberhasilan Aziz Kahar pada pemilu 2004 dan 2009 untuk Dewan Perwakilan Daerah (DPD), dan kegagalannya dalam pemilihan gubernur tahun 2007, juga menjelaskan kekuatan dan kelemahan politik KPPSI.

Dalam konteks ini, apa yang harus dilakukan untuk masa depan Islam dan demokrasi di wilayah ini khususnya, dan di Indonesia umumnya? Dalam pandangan saya, sepanjang sistem politik yang demokratis ini terjaga dengan baik, fenomena ini tidak perlu kita khawatirkan. Perdebatan dan diskusi harus tetap dibuka, sehingga proses konsensus yang sehat bisa dicapai. Komentar intelektual Kristen setempat, Daniel Sopamena, menggambarkan hal ini:

> Tentu sebagai minoritas beragama, warga Kristen takut terhadap orang yang ingin menerapkan syariah secara formal. Namun, sampai taraf tertentu, fenomena ini sebenarnya positif. Di masa lalu (selama Orde Baru), gerakan semacam ini tak bisa terang-terangan menampakkan diri, maka kami tidak tahu siapa mereka dan apa yang mereka inginkan sebenarnya. Tapi kini, gerakan itu kian transparan. Kita tahu siapa mereka, dan kita bisa mengundang mereka membicarakan apa sebenarnya yang mereka inginkan, dan kami juga bisa mengemukakan pendapat kami sendiri kepada mereka.[85]

85 Wawancara dengan Daniel Sopamena, Makassar, 20 Juni 2007.

6

MEMETAKAN ISLAM RADIKAL: STUDI ATAS SUBURNYA GERAKAN ISLAM RADIKAL DI SOLO, JAWA TENGAH

Muhammad Wildan

PENGANTAR

Solo adalah kota yang unik.[1]Dikenal sebagai pusat Kerajaan Mataram Islam yang besar, Solo juga dikenal sebagai jantung budaya Jawa, budaya yang kemudian bercampur dengan Islam yang datang belakangan. Orang Solo terkenal dengan perilaku mereka yang khas, tata krama mereka yang anggun dan halus, di samping batik mereka

1 Solo dan Surakarta adalah sebutan alternatif untuk kota yang sama. Nama resmi kota ini adalah Kotamadya Surakarta. Namun, kata "Solo" kini lebih banyak dipakai.

yang cantik.[2] Karakteristik seperti ini juga tampak dalam bahasa mereka, yang merupakan bahasa yang paling berkembang di Jawa.[3] Di sisi lain, sejak akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21, Solo telah menjadi tempat tumbuh suburnya berbagai macam gerakan Islam radikal. Di tengah periode Orde Baru, beberapa pemimpin Pondok Pesantren Al-Mukmin, Ngruki menentang pemerintah dan secara terang-terangan menyatakan keinginan mereka untuk mendirikan negara Islam. Keterlibatan mereka dalam gerakan *Usrah* pada tahun 1980-an memaksa Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir hijrah ke Malaysia. Keterlibatan Abu Bakar Ba'asyir dalam pendirian Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pada tahun 2000 menandai munculnya kembali kekuatan Darul Islam di Indonesia secara umum, dan khususnya di Yogyakarta dan Solo. Belakangan, nama Pondok Ngruki muncul kembali bersama dengan dugaan kaitannya dengan beberapa aksi kekerasan Islam radikal, termasuk pengeboman Bali. The International Crisis Group (ICG) memperkenalkan istilah "Ngruki Network (jaringan Ngruki)" sebagai "kelompok" yang paling bertanggung jawab atas tindakan kekerasan radikal itu sejak awal abad ke-21. Dalam perkembangan selanjutnya, jaringan ini menjadi dikenal sebagai Jama'ah Islamiyah (JI), salah satu faksi Darul Islam-nya S.M. Kartosuwiryo, yang dituding sebagai jaringan Al-Qaeda di Asia Tenggara.[4]

Solo menjadi terkenal dengan aksi "*sweeping*" (razia) terhadap hotel dan bar yang dilakukan oleh kelompok vigilante (kelompok yang suka main hakim sendiri—penerj.) yang menyasar warga Amerika dan sekutu lainnya di Barat. Meski Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS) telah menjadi ujung tombak dalam aktivitas itu, ia bukanlah satu-satunya kelompok vigilante di Solo. Runtuhnya rezim Soeharto

2 Batik mengacu pada teknik pewarnaan kain dengan lilin (malam).

3 Tentang bahasa tradisional di Solo, lihat Siegel (1986).

4 International Crisis Group (2002). Meskipun tuduhan hubungan dengan Al-Qaeda tidak pernah terbukti, masih banyak yang percaya bahwa Ba'asyir terlibat dalam organisasi rahasia ini dan menganggapnya bertanggung jawab atas serangkaian insiden kekerasan termasuk pengeboman gereja-gereja saat Natal tahun 2000 dan bom Bali 2002.

pada tahun 1998 ditandai dengan munculnya kelompok-kelompok vigilante yang mencoba berpartisipasi dalam isu sosial dan politik, baik secara lokal maupun nasional. Semua hal di atas menunjukkan bahwa Solo penuh dengan kelompok Islam radikal. Meski tidak semua kelompok vigilante Islam adalah "radikal", sampai batas tertentu, mereka sama-sama terlibat dalam tindak kekerasan.

Meski kelompok Islam radikal menjamur di kota ini, tidak ada indikasi bahwa mereka akan menuntut penerapan peraturan daerah (perda) syariah. Meski beberapa kelompok radikal peduli dengan Syariah, tuntutan mereka akan perda syariah tidak mendapat dukungan yang luas dari warga Solo. Dengan kata lain, hanya sedikit dari masyarakat yang mendukung kelompok radikal Islam di kota itu. Penyebabnya sederhana: karakter Solo dan wilayah sekitarnya amatlah abangan. Santri atau Muslim taat hanyalah sejumlah kecil di wilayah itu; Islam garis keras (*hardliners*) bahkan hanya diterima oleh publik yang lebih kecil lagi. Jadi, minimnya dukungan untuk Islam garis keras di tingkat akar rumput sama artinya dengan tidak mungkin penerapan perda syariah akan diterima di kota itu. Posisi Muslim garis keras yang minoritas ini bisa menjelaskan kenapa kelompok ini condong ke radikalisme. Fakta bahwa mereka berubah dari abangan menjadi santri bisa menjadi penjelasan ihwal kecenderungan radikal mereka. Untuk memahami keterlibatan penuh Islam di kota ini, kita perlu memulainya dari awal.

LATAR BELAKANG SOSIAL DAN SEJARAH SOLO

Untuk memahami Islam di Solo, kita harus memulainya dengan menelaah asal-muasal perkembangan agama di kota ini. Peran raja-raja di wilayah ini amat penting bagi perkembangan Islam di Solo kemudian. Para rajalah, yang selama periode kolonial, mendirikan lembaga-lembaga pendidikan penting di Solo, Pondok Jamsaren dan Madrasah Manba' ul 'Ulum. Selain itu, beberapa desa yang memainkan

peran penting bagi perkembangan awal Islam di kota itu juga layak disebut di sini, yaitu Kauman, Pasar Kliwon, dan Laweyan. Desa-desa ini (sekarang menjadi kelurahan) telah lama menjadi benteng pertahanan Islam ortodoks. Tetapi, untuk memahami dinamika Islam di Solo, penting untuk dicatat bahwa di kota Solo maupun mayoritas kabupaten-kabupaten eks-Karisidenan Surakarta, kaum abangan adalah mayoritas. Di akhir sub-bab ini, saya akan menggambarkan dengan singkat peran yang dimainkan oleh Partai Komunis di Solo setelah kudeta 1 Oktober 1965.

Solo, yang kini dikenal sebagai pusat kebudayaan Jawa, didirikan 268 tahun lalu. Sejarah kota ini bisa ditelusuri ke belakang hingga ke sejarah Kerajan Mataram Islam di Kartasura, yang didirikan pada tahun 1680 oleh Susuhunan Amangkurat II (1677–1703). Setelah terjadi pemberontakan yang meruntuhkan kerajaan ini, Kerajaan Mataram berpindah ke wilayah timur yang dikenal dengan nama Sala (Solo) pada tahun 746. Setelah dipecah menjadi dua kerajaan sesuai Perjanjian Giyanti tahun 1755 (Kasunanan di Surakarta dan Kasultanan di Yogyakarta), pada tahun 1757, sesuai Perjanjian Salatiga, Kerajaan Kasunanan kemudian dibagi lagi menjadi dua bagian: Kerajaan Kasunanan dan Kadipaten Mangkunegaran. Awalnya, Solo hanyalah sebuah desa kecil di tepi sungai Bengawan Solo di Kerajaan Kartasura. Bengawan Solo, sungai terpanjang di Jawa, berperan penting dalam menyokong kehidupan warga Solo dan menghubungkan Solo dengan wilayah lain di Jawa Tengah dan Jawa Timur, juga ke laut. Posisi geografis Solo di tengah empat wilayah lain—Yogyakarta (Barat), Semarang (Utara), Madiun (Timur) dan Wonogiri (Selatan)—memberikan dorongan yang berarti bagi perkembangan sosio-ekonomi Kasunanan Surakarta di kemudian hari. Pada tahun 1800-an, untuk mengendalikan kedua kerajaan di Surakarta itu, pemerintah Belanda mendirikan lembaga pemerintah yang merupakan kepanjangan tangannya, yaitu Karesidenan Surakarta, yang dipimpin oleh seorang residen dari Eropa.

Sejak pertengahan abad ke-18, Islam telah menjadi fenomena yang amat penting di Kerajaan Surakarta. Catatan sejarah mengungkap bahwa Islam di Solo dijaga dengan baik oleh Susuhunan Pakubuwono II (1726–49). Pakubuwana II—yang menduduki takhta sejak usia 16 dan mendapat bimbingan keras dari Ratu Pakubuwono, neneknya— menaruh kepedulian yang dalam pada persoalan agama. Sebagai contoh, Pakubuwono II berhubungan dengan Kyai Kasan Besari, pemimpin pesantren Gebangtinatar di Tegalsari, Ponorogo, Jawa Timur, saat ia menyelamatkan diri dari pemberontakan. Sejak itu, sejumlah keluarga raja di Kasunanan Surakarta mengirim putra-putra mereka ke Pesantren Tegalsari, Ponorogo. Keluarga kerajaan yang lain pun belajar Islam kepada Kyai Hanggamaya di sebuah pesantren di Kedu Bagelen. Alhasil, sejumlah pujangga kerajaan Jawa terkemuka adalah lulusan pesantren: Bagus Banjar (Yasadipura I, 1729–1803), Bagus Wasista (Yasadipura II, 1760–1845), dan Bagus Burham (Raden Ngabehi Ranggawarsita, 1802–73).[5] Namun, Raden Ngabehi Ranggawarsita memang lebih terkenal sebagai peramal ketimbang sebagai pujangga/penyair kerajaan, karena ramalan-ramalannya dalam *Serat Kalatidha* kemudian terbukti pada zaman modern. Kandungan Islam dalam beberapa karya pujangga di atas membuktikan bahwa perkembangan Islam, khususnya di Solo, tak dapat dipisahkan dari kekuasaan Kasunanan; Islam di Solo terutama dibangun oleh kerajaan dan cenderung bercampur dengan nilai-nilai Jawa (sinkretisme). Inilah salah satu alasan kenapa mayoritas Muslim abangan bertahan pada era modern. Namun, seperti yang diamati sejarahwan terkemuka, Ricklefs (1997), kekuatan kejawen ini tidak mencegah orang Jawa untuk menjadi Muslim radikal atau fundamentalis.

Perkembangan Islam di Solo tidak bisa dilepaskan dari peran Susuhunan Pakubuwana IV (1788-1820). Awalnya, ia mengundang

5 Karya terkenal dari para sastrawan itu termasuk *Serat Ambiya*, *Serat Centhini*, *Serat Cabolek*, *Serat Kalatidha*, *Serat Sabdajati*, *Serat Sabdatama*, and *Pustaka Radja.* Untuk keterangan lebih lanjut, lihat Sukri (2004), Florida (1996).

ulama dari berbagai tempat untuk tinggal dan mengembangkan Islam di kota itu. Salah satu ulama yang paling terkenal adalah Kyai Jamsari dari wilayah Banyumas. Dia tinggal dan membangun sebuah masjid dan pondok pesantren di sisi barat daya Kerajaan Surakarta, di tempat yang kemudian dikenal sebagai Desa Jamsaren (dan Pondok Jamsaren). Kyai Jamsari tidak hanya mengajarkan Islam kepada orang-orang yang tinggal di lingkungan desanya, tetapi juga untuk bangsawan kerajaan dan birokrat. Namun, pesantren ini dihancurkan oleh tentara kolonial Belanda selama Perang Diponegoro 1825-1830. Pada tahun 1878, Kyai Muhammad Idris dari Klaten membangun dan menghidupkan kembali pesantren ini, yang akhirnya mencapai puncaknya pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Perkembangan ini ditandai dengan ratusan siswa yang datang dari berbagai daerah di Jawa dan pulau-pulau luar Jawa. Meskipun didirikan oleh kerajaan, pesantren ini tidak sepenuhnya di bawah kendali kerajaan. Keterlibatan santri selama Perang Diponegoro mencerminkan perlawanan pesantren terhadap kerajaan, serta terhadap pemerintah Hindia Belanda.

Keberhasilan Pondok Jamsaren mengilhami *abdi dalem* keraton R. Hadipati Sosrodiningrat dan Penghulu Tafsir Anom untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan formal guna mendorong lebih banyak ulama untuk menjadi penghulu.[6] Pada tahun 1905, dengan dukungan dari Susuhunan Pakubuwana X, mereka mendirikan sekolah Islam modern bernama Madrasah *Manba'ul ' Ulum* (sumber pengetahuan), dan menunjuk Kyai Muhammad Idris sebagai pemimpinnya. Tidak seperti lembaga pendidikan pribumi yang berbentuk pesantren lainnya, madrasah ini adalah lembaga pendidikan pribumi pertama yang menyusun kurikulum pendidikan modern. Pada saat itu, madrasah memiliki 11 tingkat kelas: 1-4 untuk pendidikan dasar, 4-8 untuk pendidikan menengah, dan 9-11 untuk pendidikan

6 Baik R. Hadipati Sosrodiningrat maupun Penghulu Tafsir Anom, keduanya bekerja sebagai *abdi dalem* Keraton Kasunanan. Karena sekolah itu merupakan sekolah kerajaan, keraton membiayai semua pengeluaran *madrasah*. Dalam tradisi Jawa, *penghulu* adalah pemegang otoritas keagamaan di tingkat kabupaten atau kecamatan.

tingkat tinggi.[7] Tingkat terakhir yang akan dibangun adalah tingkat pendidikan tinggi Manba'ul Ulum. Meskipun awalnya dibangun untuk keluarga kerajaan dan bangsawan, setelah pemerintah Hindia Belanda runtuh dan diikuti oleh mundurnya Kasunanan, madrasah dibuka untuk masyarakat umum (Ardani 1983).

Untuk memahami perkembangan Islam di Solo, kita harus mempertimbangkan peran yang dimainkan oleh sejumlah desa dengan mayoritas Muslim taat, seperti Kauman, Pasar Kliwon, dan Laweyan. Desa-desa ini sengaja dibentuk oleh pemerintah Belanda dan Kasunanan untuk membantu mereka mengendalikan berbagai kalangan. Pembagian masyarakat ke dalam kantong-kantong ini juga dirancang untuk mengakomodasi peran yang mereka mainkan: Kauman bagi karyawan agama kerajaan (priyayi), Pasar Kliwon bagi orang Arab, Laweyan untuk pengusaha Jawa-Islam (santri), Jebres untuk Tionghoa-pengusaha, dan daerah lainnya untuk Jawa abangan. Kantong-kantong itu juga diatur untuk menunjukkan status sosial; kantong-kantong tersebut memiliki kedudukan sosial yang lebih tinggi dibandingkan dengan masyarakat umum. Pada akhirnya, mengingat faktor-faktor sosial dan historis yang dijelaskan di atas, abangan menjadi mayoritas Solo. Abangan tidak hanya mendiami pinggiran Kota Solo, tetapi juga kawasan perkotaan. Pasar Kliwon, Banjarsari, dan Jebres adalah kecamatan dengan wilayah mayoritas abangan terbesar.

Fenomena sosial utama lainnya adalah keberadaan etnis Tionghoa di Solo. Kehadiran Cina di Indonesia, dan di Solo pada khususnya, bukanlah fenomena baru. Menurut Cribb, Cina hanya menjadi "masalah" bagi orang Indonesia pada abad ke-19, saat pemerintah Belanda saat itu memperkenalkan dan mempertahankan

7 Puncaknya, di tahun 1925, jumlah murid di madrasah itu mencapai 700. Moh. Ardani (1983) menegaskan bahwa Madrasah Manba' al-'Ulum adalah sekolah modern Islam tertua di Indonesia setelah madrasah yang didirikan oleh Jami'at al-Khair di Jakarta. Namun, karena pengaruh madrasah ini tidak mencapai Jawa Barat dan Batavia, pemerintah Indonesia tidak mengakui bahwa madrasah ini telah memainkan peran penting dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia. Untuk komentar lebih lanjut tentang ini, lihat Ardani (1983).

sistem klasifikasi rasial yang membedakan antara Barat, Timur asing, dan orang-orang pribumi (*inlander*). Keturunan Tionghoa, yang sebelumnya digolongkan ke dalam *inlander*, kemudian dipisahkan dari kategori "Indonesia" (Cribb 2006). Meskipun dikenai diskriminasi, di masa kolonial, pemerintah lokal dan kerajaan Belanda menawarkan hak istimewa kepada kelompok etnis ini; sebagian besar karena bakat mereka dalam bisnis. Sampai hari ini, etnis Tionghoa lebih berhasil daripada kelompok etnis lain dalam bisnis, tidak hanya di Solo, tetapi juga di Indonesia secara keseluruhan. Bahkan meskipun sebagian besar orang Arab di Solo juga pedagang, mereka belum mampu melampaui orang Tionghoa dalam bisnis. Sejak awal perkembangan kelas menengah Jawa, pedagang Jawalah yang paling diuntungkan oleh kehadiran bisnis orang Tionghoa atau Arab. Sejak awal periode pemerintahan Hindia Belanda hingga seterusnya, keberhasilan orang Tionghoa dalam perniagaan ini memberi mereka status sosial yang lebih tinggi ketimbang orang Arab, apalagi orang Jawa.

Fenomena mayoritas abangan di Solo juga bisa menjelaskan kecenderungan massal terhadap komunisme pada era Orde Lama. Beberapa bulan sebelum pemberontakan komunis di Madiun pada tahun 1948, Solo adalah alah satu pusat kekuatan Front Demokrasi Rakyat (FDR), partai sosialis Amir Syarifuddin, yang menentang kabinet presidensial Mohammad Hatta. Sekitar 17.000 pengikut Syarifuddin melakukan mogok kerja selama Revolusi Nasional Indonesia (Onghokham 1978). Setelah kudeta 1 Oktober 1965, kerusuhan menyebar cepat ke Jawa Tengah, di mana komunis mendapat dukungan besar. Pada hari yang sama, Dewan Revolusi dibentuk di Jawa Tengah. Sejumlah pejabat pemerintah di Jawa Tengah terlibat dalam kegiatan partai komunis, termasuk Walikota Surakarta, Utomo Ramelan, dan juga Bupati Boyolali, Sragen, Wonogiri, dan Karanganyar. Memang, kawasan tersebut, termasuk Klaten, adalah wilayah yang amat terpengaruh oleh komunis. Pasukan khusus dari Resimen Para Komando Angkatan Darat (RPKAD) yang

dipimpin oleh Sarwo Edi, yang ditugaskan untuk menaklukkan pemberontakan komunis itu, akhirnya merebut dan mengamankan Solo. Pada November 1965, sekitar 3.000 anggota komunis di Surakarta menyerah, dan Sekretaris-Jenderal Partai Komunis Indonesia, D.N. Aidit, dilaporkan tertangkap dan ditembak mati di kawasan itu. Pembunuhan massal terus berlanjut di kota-kota sekitar, terutama di Klaten, di mana menjadi abangan adalah alasan yang cukup untuk dibunuh.

DAKWAH DI SOLO SEMASA ORDER BARU: PONDOK NGRUKI DAN GERAKAN *USRAH*

Masa Orde Baru sangat kondusif bagi munculnya gerakan radikalisme Islam. Tekanan pemerintah terhadap Muslim pada masa awal era ini menyulut lahirnya gerakan perlawanan Muslim. Kondisi lokal di Solo juga mempercepat munculnya kelompok-kelompok radikal Islam lokal. Dua orang, khususnya, dan sebuah pesantren yang mereka dirikan, tersohor ke seanteronegeri sebagai penjelmaan kecenderungan radikal Solo. Pesantren Al-Mukmin—lebih dikenal sebagai Pondok Ngruki, sesuai nama desa yang menjadi lokasinya—dibangun oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir untuk mengajarkan versi Islam yang lebih keras ketimbang yang diajarkan di sekolah lain. Sungkar dan Ba'asyir menjadi kian tidak puas dengan rezim Orde Baru, dan pada tahun 1970-an mereka pun terlibat dalam sebuah gerakan bawah tanah, yakni Negara Islam Indonesia (NII), yang diyakini merupakan perjuangan bersenjata untuk mendirikan negara Islam. Mereka ditangkap dan dipenjara karena tersangkut perkara Komando Jihad, serangkaian aksi teror yang dilakukan aktivis NII. Nama mereka muncul lagi pada gelombang penangkapan selanjutnya yang terkait dengan *Usrah,* sebuah jaringan rahasia kelompok kajian Islam. Pada tahun 1985 mereka kabur ke Malaysia untuk menghindari penangkapan, sehingga kehilangan pengaruh di

Pondok Ngruki. Tetapi, seperti yang dilaporkan kemudian, merekalah yang pertama kali mengirim militan muda ke Pakistan dan Afganistan untuk mengikuti pelatihan jihad.

Dua da'i radikal ini hanyalah aktivis yang paling terlihat menonjol di Solo. Namun sebenarnya, aktivitas mereka adalah bagian dari spektrum yang lebih luas dari kegiatan dakwah di Solo dan juga di seluruh Indonesia. Pada periode awal Orde Baru, terjadi pergeseran dari partai politik Muslim ke dakwah, paling tidak karena Masyumi, partai reformis Muslim terpenting, tetap dilarang. Sejumlah mantan pemimpin terkemuka Masyumi mendirikan sebuah serikat dakwah, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada tahun 1967. Organisasi ini menjalin hubungan erat dengan Liga Muslim Dunia (*Rabithah al-'Alam al-Islami*) dan mendukung program-proram pemerintah untuk memberantas sisa-sisa laten komunisme. Menjelaskan pergeseran paradigma aktivitas Muslim ini, Mohamad Natsir (1908–1993), pendiri dan ketua DDII, menegaskan bahwa "sebelumnya kami berdakwah melalui politik, tapi sekarang kita berpolitik melalui dakwah" (Hakiem dan Linrung 1997, h. 8). Natsir mendesak rekan-rekannya yang mantan Masyumi untuk mendirikan perwakilan DDII di banyak tempat di Indonesia, termasuk Solo, Jawa Tengah. Dalam pidatonya di Solo pada pengujung 1960-an, ia meminta rekan eks-Masyumi-nya untuk mendirikan lebih banyak pesantren dan rumah sakit Islam untuk melawan upaya pengkristenan penduduk setempat, yang cukup signifikan di sana pada saat itu. Menurut Ahmad Chusnan, mantan pemimpin DDII cabang solo, pendirian Pondok Ngruki, serta Rumah Sakit Kustati dan Yarsi (Yayasan Rumah Sakit Islam) merupakan tanggapan langsung atas saran Natsir di atas. Seiring dengan upaya yang luas dalam membantu lembaga-lembaga Islam mendapatkan akses keuangan ke negara-negara donor di Timur Tengah, DDII Solo dalam banyak hal juga membantu Pondok Ngruki. Berkat bantuan DDII Solo, sekitar sembilan puluh masjid baru dibangun di segenap Jawa Tengah; tiga diantaranya dibangun di Pondok Ngruki. Setelah

Natsir meninggal pada tahun 1993, DDII Solo mengalami kemunduran pesat, dan tidak lagi menjadi organisasi yang aktif.

Pondok Ngruki didirikan oleh ulama sebagai upaya membangun Islam di Solo. Awalnya, beberapa ulama Solo mengadakan majelis taklim selepas salat zuhur di Masjid Agung. Pada tahun 1969, mereka mengembangkan kegiatan dengan mengadakan pengajaran Islam yang lebih intensif, dan mendirikan madrasah diniyah di bagian selatan Kraton Kasunanan, Gading Kidul. Selain mendirikan Radio Dakwah Islam Surakarta (RADIS), untuk memperluas cakupan dakwah, mereka juga mengembangkan sekolah Islam menjadi pesantren pada tahun 1972. Beberapa tahun kemudian, pondok pesantren pindah ke Desa Ngruki. Akhirnya, pondok pesantren bergabung denganYayasan Pendidikan Islam Al-Mukmin (Yayasan Pendidikan Islam Al-Mukmin, atau YPIA), yang telah didirikan sebelumnya sebagai organisasi payung.

Meskipun Pondok Ngruki didirikan oleh banyak orang, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir menjadi pemimpin pondok pesantren yang paling menonjol. Banyak pengajar dari pelbagai latar pendidikan membantu pembangunan Pondok Ngruki, tetapi Sungkar dan Ba'asyir-lah yang memegang kedudukan penting dalam membentuk pesantren itu. Namun, kita juga tak bisa mengabaikan peran para alumni pesantren reformis Persis di Bangil, Jawa Timur, dan terutama para lulusan dari Timur Tengah. Suwardi Effendi, Ahmad Chusnan, Muhammad Ilyas, M. Ya'kub Basya, dan Jazri Mu'alim adalah beberepa anak muda yang dipilih oleh DDII untuk meneruskan pendidikan Islam di Timur Tengah, yang setelah kepulangan mereka, mereka bukan hanya mengajar di Ngruki tetapi juga membantu pesantren guna mendapatkan sokongan keuangan dari yayasan-yayasan Islam di Timur Tengah. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, sebagian besar ustaz Pondok Ngruki direkrut dari kalangan alumni pesantren itu, yang berpegang pada semangat ajaran Sungkar dan Ba'asyir. Oleh

karena itu, latar belakang dua orang ini menarik untuk kita pelajari lebih terinci.

Abdullah (Ahmad) Sungkar lahir dari keluarga keturunan Yaman di Kecamatan Pasar Kliwon pada tahun 1937. Meskipun pendidikan formalnya hanya sampai tingkat SMP dan tak pernah bersekolah di pesantren, ia memperoleh pengetahuan yang cukup tentang Islam secara otodidak. Setelah menjadi anggota aktif dari sayap pemuda Masyumi, Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII), ia pindah ke induk organisasi, Masyumi, hingga organisasi ini dilarang pada tahun 1960 (Nursalim 2001). Keterlibatannya dalam Masyumi mendekatkan hubungannya dengan M. Natsir, dan hubungan ini menjadi lebih kuat lagi ketika Natsir mendirikan DDII pada masa Orde Baru. Dengan demikian, tak ayal lagi semangat Masyumi memainkan peran penting dalam membentuk pemikiran Islam Sungkar. Semangat Islam menuntunnya menjadi da'i yang baik dan tangguh di Solo, dan kepeduliannya pada politik membawanya pada posisi yang berseberangan dengan pemerintah Orde Baru. Karakter Sungkar kian jelas ketika ia mendirikan RADIS dan Pondok Ngruki.

Abu Bakar Ba'asyir, yang juga keturunan Yaman, dilahirkan di Jombang, Jawa Timur, pada tahun 1938. Ia menghabiskan masa mudanya di Jombang hingga kelas dua sekolah menengah, lalu meneruskan belajarnya di Pesantren Modern Gontor. Setelah menyelesaikan studinya di Gontor, ia pernah melanjutkan kuliah di Universitas Al-Irsyad Solo dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1964. Polarisasi politik di tahun-tahun ini membuat Ba'asyir menghentikan studinya dan dengan penuh semangat terlibat dalam GPII dan Al-Irsyad sampai akhir 1960-an. Untuk belajar lebih lanjut, ia belajar sendiri dengan mendalami dasar pengetahuan Islam yang ia sudah peroleh. Kegiatannya di GPII dan Al-Irsyad sangat mempengaruhi pikirannya. Melalui organisasi ini, ia bertemu Abdullah Sungkar, yang kemudian membentuk sikapnya terhadap politik. Dibandingkan dengan Sungkar, rekannya,

Ba'asyir awalnya tak begitu peduli dengan politik. Namun, karena keterlibatannya dalam kegiatan Sungkar, ia diadili di pengadilan, ditahan, dan dipenjarakan bersama-sama dengan rekannya.[8]

Setelah itu, Sungkar dan Ba'asyir terus mengkritik dan menentang sikap pemerintah terhadap Muslim dalam peraturan-peraturannya. Fokus utama dari kritik mereka adalah pemberlakuan ideologi negara Pancasila (yang mereka anggap ditujukan untuk melawan Islam politik) dan indoktrinasi Pancasila melalui P-4, yang wajib bagi semua PNS dan mahasiswa.[9] Mereka ditahan pada akhir tahun 1978 karena keterlibatan mereka di NII, sebuah jaringan bawah tanah Darul Islam yang coba dihidupkan kembali oleh H. Ismail Pranoto (Hispran).

Akhirnya, pada sidang pengadilan tahun 1982, setelah ditahan selama tiga tahun dan sepuluh bulan tanpa proses peradilan, mereka dijatuhi hukuman dengan masa hukuman yang sama persis dengan masa penahan, karena mengedarkan buku Abdul Qadir Baraja, *Jihad dan Hijrah*, dan menolak mengibarkan bendera Indonesia. Keberatan dengan hukuman yang ringan itu, jaksa membawa kasus itu ke Mahkamah Agung. Pada tahun 1985, Sungkar dan Ba'asyir dipanggil oleh pengadilan negeri untuk mendengar putusan Mahkamah Agung atas kasus mereka.[10] Untuk menghindari penahanan lagi, mereka melarikan diri ke Malaysia, diikuti oleh beberapa murid setia mereka pada tahun-tahun berikutnya. Dalam pandangan mereka, yang mereka lakukan itu bukanlah melarikan diri dari keadilan, melainkan bentuk hijrah untuk melarikan diri dari musuh-musuh Islam, mirip dengan Nabi Muhammad hijrah dari Mekah ke Madinah. Meskipun mereka telah kabur di pengasingan, mereka meninggalkan sejumlah masalah penting yang terkait dengan NII: kemungkinan keterlibatan

8 Catatan lebih jauh tentang kehidupan Ba'asyir, *lihat Sabili* IX, no. 16, 8 Februari 2002, h. 38; *Republika*, 20 Oktober 2002, tersedia di <www.republika.co.id> (diakses tanggal 18 Desember 2006); Sudarjat (2006).

9 P-4 adalah singkatan dari Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila.

10 Lebih jauh tentang kejadian ini, *lihat* Suryahardi (1982), h. 300–5; Ba'asyir (2006).

dalam Komando Jihad, kasus *Usrah*, dan kegiatan keislaman rahasia di Pondok Ngruki.

Komando Jihad adalah nama yang diberikan kepada organisasi gelap di balik serangkaian insiden kekerasan—perampokan bersenjata, dan pengeboman bioskop, klub malam dan gereja—di pelbagai tempat di Sumatra dan Jawa pada akhir tahun 1970-an. Tampaknya, sang pelaku adalah para anggota jaringan gerakan bawah tanah NII yang menghimpun sisa-sisa pemberontakan Darul Islam dan tengah menghidupkan kembali perjuangan untuk mendirikan Negara Islam (di mana Sungkar dan Ba'asyir baru bergabung di dalamnya). Tokoh utama jaringan ini diketahui dipantau oleh Badan Koordinasi Intelijen Negara (BAKIN); tak pernah jelas sejauh mana keterlibatan badan intelijen ini. Penguasa menyebut beberapa aksi teror itu, penyerangan untuk mengumpulkan uang dan senjata, sebagai "Teror Warman", penyebutan yang mengarah kepada nama pemimpin kelompok itu, Asep Warman. Aksi pertama Komando Jihad di wilayah Solo dan Yogyakarta terjadi setelah penangkapan Sungkar dan Ba'asyir. Wakil rektor Universitas Negeri Sebelas Maret (UNS), Parmanto, M.A., dibunuh oleh Kelompok Warman pada Januari 1979, diduga karena dicurigai melaporkan kepada polisi bahwa Sungkar dan Ba'asyir bergabung ke NII. Pada bulan yang sama, seorang mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Hassan Bauw, juga dibunuh oleh pasukan Warman karena diduga memberikan informasi pembunuh Purwanto yang meloloskan diri kepada Polisi. Setelah ini, Warman menghilang sekian lama sebelum akhirnya ditembak mati di Bandung pada bulan Juli 1981.[11]

Meskipun *usrah* itu tidak sespektakuler Komando Jihad, gerakan ini memainkan peran yang cukup signifikan di Jawa Tengah, Yogyakarta, dan Jakarta. Awalnya, *usrah* adalah semacam metode tarbiyah (pendidikan Islam intensif) yang digunakan oleh mahasiswa, diadopsi dari metode yang digunakan oleh Ikhwanul Muslimin di Mesir untuk

11 Tentang ini, *lihat* "Perburuan di Soreang", *Tempo*, 1 Agustus 1981, Jakarta, h. 12–13.

mendidik anggotanya. Setelah dikembangkan secara pesat di Masjid Salman Institut Teknologi Bandung (ITB) oleh Imaduddin Abdurahim, *usrah* kemudian tersebar luas di sejumlah universitas besar di Jawa, seperti Universitas Indonesia (UI), Jakarta dan Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta.[12] Pada saat yang hampir bersamaan, Sungkar mengadopsi sistem sel ini untuk memperluas jaringannya. Untuk mendukung metode tarbiyah baru ini, Ba'asyir membuat buku petunjuk *usrah* (Santosa 1996). Sistem *usrah* Sungkar berkembang pesat di Jawa Tengah, Yogyakarta, dan Jakarta, terutama karena luasnya jaringan cabang NII yang ia pimpin. Mekanisme ini sangat efektif dalam menarik anggota baru, terutama kaum muda. Di antara jaringan *usrah* ini adalah aktivis Masjid Sudirman di Yogyakarta, yang menerbitkan Tabloid *al- Risalah*.[13] Tabloid ini beredar di berbagai daerah menggunakan jaringan *usrah*. Namun, hanya dua tahun sejak didirikan, pada tahun 1985, pemerintah menindak kegiatan *usrah*, menangkap dan memenjarakan sekitar 29 aktivisnya, termasuk Irfan Suryahardi (kini lebih dikenal sebagai Irfan S. Awwas) dan Shobarin Syakur. Irfan, redaktur *al-Risalah*, dijatuhi hukuman tiga belas tahun penjara, hukuman yang sangat berat bahkan ketika rezim Soeharto.

Setelah kepergian Sungkar dan Ba'asyir ke Malaysia, jaringan NII di dalam Pondok Ngruki terus berjalan dengan baik. Meskipun beberapa pengikut setia mereka bergabung dengan mereka di Malaysia, para pemimpin puncak lainnya masih di Pondok Ngruki. Perubahan sikap politik di bawah Orde Baru pada akhir 1980-an mendorong aktivis gerakan Islam bawah tanah di Pondok Ngruki untuk memperluas

12 Sebenarnya tidak ada informasi yang jelas dan definitif tentang siapa yang mulai mengg - nakan *usrah* sebagai metode tarbiyah. Namun, Imaduddin adalah di antara yang pertama menggunakan dan mengadopsi *usrah* untuk mahasiswa di Bandung. Imaduddin adalah seorang dosen ITB dan dikenal sebagai tokoh aktivisme Islam di Indonesia. Untuk informasi lebih lanjut tentang *usrah*, *lihat* Syukur (2003).

13 Tabloid itu awalnya terbit di tahun 1981. Setelah dibredel pemerintah di tahun 1984, ta - loid itu muncul kembali dengan nama *Al-Ikhwan*, hingga dilarang terbit untuk selamanya di tahun 1985. Beberapa dosen Univeritas Gadjah Mada terlibat dalam jajaran redaksi tabloid itu: Dr Amien Rais, Dr Kuntowijoyo, and Dr Sahirul Alim.

jaringan mereka. Tidak seperti sebelumnya, selama periode ini, mereka mencoba untuk mendapatkan lebih banyak pengikut dengan terus membentuk kelompok kajian Islam secara tertutup di pesantren. Jumlah siswa Ngruki yang berminat untuk bergabung dengan kajian Islam tertutup terus ini terus meningkat, terutama dari *Kulliyah al-Mu'allimin* (KMI) dan *Kulliyah al-Mu'allimat* (KMA), unit sekolah dengan kurikulum agama khusus, masing-masing untuk murid siswa laki-laki dan perempuan.[14] Namun, "virus" *harakah* (gerakan Islam bawah tanah) juga mencapai unit lain di Pondok Ngruki, seperti Madrasah Aliyah Al-Mukmin (MAAM). Kalau pada awal tahun 1980 tampaknya hanya sedikit siswa yang dianggap sangat saleh dan berdedikasi yang akan dipilih secara teratur untuk mendapatkan instruksi khusus dari beberapa ustaz militan, pada akhir dekade ini hampir semua calon lulusan bersumpah setia kepada pemimpin gerakan Islam bawah tanah itu, meskipun sebagian besar dari mereka tidak benar-benar mengerti apa yang dituntut dari mereka, atau juga tidak begitu peduli. Jaringan bawah tanah dalam Pondok Ngruki tumbuh pesat pada awal 1990-an. Maka jelaslah, bahwa meskipun Sungkar dan Ba'asyir tidak hadir secara fisik, mereka masih menguasai harakah bawah tanah di pesantren tersebut.

Perkembangan harakah Islam di Pondok Ngruki terhenti oleh sebuah insiden yang dikenal sebagai "kasus 1995". Telah sekian lama, Pondok Ngruki, terutama di unit sekolah KMI dan KMA, menjadi tempat berkembangbiaknya harakah Islam. Yayasan YPIA yang mengelola pesantren (dan yang lebih peduli dengan hubungan baik dengan pemerintah) berpikir bahwa hal itu bertentangan dengan pedoman dasar yayasan. Yayasan ini kemudian mengeluarkan peraturan untuk membatasi aktivitas *harakah* dalam pesantren, yang akhirnya membawa sengketa antara yayasan dan sejumlah ustaz

14 Pondok Ngruki adalah pondok pesantren yang luas, ada banyak unit pendidikan yang be - beda-beda di dalamnya, beberapa di antaranya dengan kurikulum yang sebagian umum (di Indonesia disebut *madrasah*), yang lain khusus memberikan pelajaran agama (yang disebut dua *kulliyah*).

senior. Sengketa sengit itu akhirnya menyebabkan pemecatan tiga ustaz senior—Abdul Manaf, Abdurrahim, dan Djamaluddin—dari pesantren, yang kemudian diikuti oleh pengunduran diri sekitar 50 ustaz muda dan 400 santri yang percaya bahwa Pondok Ngruki telah kehilangan semangat Islamnya. Kehilangan sejumlah besar staf dan santri jelas merupakan pukulan besar bagi yayasan dan pesantren. Tiga ustaz yang dipecat, diikuti oleh pengikut setia mereka, akhirnya mendirikan pondok pesantren untuk tingkat pendidikan yang lebih tinggi, yakni Ma'had 'Ali An-Nur. Sejumlah ustaz muda dan santri lainnya bergabung ke pesantren lain di luar Surakarta, yakni Pesantren Darusy Syahadah di Boyolali. Dalam banyak segi, pesantren-pesantren baru itu terbukti sangat mirip dengan Pondok Ngruki, terutama dalam hal ideologi.

"Kasus 1995" di Pondok Ngruki ini ternyata juga merupakan akibat dari sejumlah masalah lain yang dihadapi gerakan Islam bawah tanah. Sekitar tahun 1993, Abdullah Sungkar, pemimpin NII di wilayah Jawa Tengah dan Yogyakarta, berselisih dengan pemimpin puncak NII, Ajengan Masduki, tentang permintaannya untuk mendirikan sebuah cabang otonom NII di Malaysia. Ajengan Masduki menolak permintaan tersebut dan Sungkar dipecat dari NII, sehingga Sungkar akhirnya mendirikan sebuah faksi baru dari NII yang kemudian dikenal sebagai Jama'ah Islamiyah (JI). Pembentukan faksi baru ini membawa perubahan besar dalam NII, khususnya dalam keanggotaannya. Alasan lain pendirian kubu baru ini adalah ada dugaan Sungkar telah bergeser ke arah Salafi. Sejak Sungkar dan Ba'asyir berhubungan dengan ulama Arab radikal di Afghanistan, mereka telah sangat dipengaruhi oleh pemikiran Timur Tengah, terutama Salafisme. Akhirnya, banyak anggota gerakan bawah tanah ini harus memilih kepemimpinan Sungkar atau Masduki.

Sementara itu, Sungkar dan Ba'asyir memanfaatkan keberadaan mereka di Malaysia untuk memperluas jaringan. Selama empat belas tahun mereka di Malaysia, selain terlibat dalam pelbagai kegiatan

keagamaan, mereka juga punya modal cukup untuk membangun jaringan internasional. Meskipun mereka berada di pengasingan, jaringan mereka di Indonesia berfungsi dengan baik, termasuk peran spiritual mereka di Pondok Ngruki. Di Malaysia, selain berkhotbah di berbagai daerah, mereka juga mendirikan sebuah sekolah Islam yang disebut Madrasah Luqman al-Hakim di sebuah wilayah di Kuala Pilah, Johor Malaysia. Melalui Luqman al-Hakim, Sungkar dan para pengikutnya mengajarkan Islam seperti yang mereka lakukan di Pondok Ngruki. Oleh karena itu, lulusan Luqman al-Hakim sangat mirip dengan lulusan dari Pondok Ngruki dalam hal militansi dan oposisi terhadap pemerintah mereka. Noordin M. Top dan Azahari Husin, tokoh kunci dalam JI, yang menjadi terkenal di Indonesia sebagai dalang berbagai peledakan bom, termasuk di antara para aktivis dari madrasah ini. Pada akhir 1999, ketika situasi politik di Indonesia berubah secara dramatis, Sungkar dan Ba'asyir pulang. Sungkar menderita serangan jantung dan meninggal di Bogor pada bulan November 1999, sebelum memiliki kesempatan untuk mereorganisasi Pondok Ngruki. Kematiannya meninggalkan banyak pertanyaan tentang keberadaan JI, yang kemudian diduga berada di balik serangkaian pengeboman dan kekerasan dahsyat di Indonesia pada tahun 2000 dan sesudahnya.

KEGIATAN DAKWAH LAINNYA DI SOLO: MAJELIS TAFSIR ALQUR'AN DAN JAMA'AH GUMUK

Saat abangan masih menjadi mayoritas di Solo, beberapa organisasi Islam melakukan banyak upaya dakwah di wilayah itu. Meskipun tak bisa diklaim bahwa Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama (NU) telah gagal dalam melakukan dakwah di Solo, keduanya memang kurang menonjol di Solo dibandingkan dengan beberapa organisasi lain. Sejumlah organisasi Islam yang "asli " Solo, seperti Majelis Tafsir al-Qur'an (MTA) dan Jama'ah Gumuk, tampaknya diterima oleh lebih

banyak orang Solo. Tetapi pada akhirnya, bukan salah satu dari organisasi Islam tersebut yang dapat dianggap sebagai arus utama (*mainstream*) di wilayah abangan mayoritas ini.

Meskipun Muhammadiyah dan NU telah melampaui organisasi Muslim moderat lainnya dalam hal mendirikan lembaga pendidikan, mereka tidak cukup sukses untuk mengislamkan kembali dan memodernisasi orang Solo. Abangan masih mayoritas dan masih ada beberapa kelompok radikal di sana. Oleh karena itu, sulit bagi pengurus Muhammadiyah dan NU di wilayah tersebut untuk memberikan jawaban yang jelas ketika ditanya di mana basis utama organisasi mereka. Bahkan di kalangan orang-orang dari Kauman, Solo, yang cenderung menjadi Muslim yang paling "modernis", Muhammadiyah tidak memiliki pengaruh kuat, tidak seperti di Kauman, Yogyakarta.[15] Sejauh menyangkut Muhammadiyah di Solo, hanya sejumlah kecil tokoh Islam organisasi itu yang berasal dari Kauman. Keberhasilan Sarekat Islam di Solo pada awal abad kedua puluh mungkin menjadi alasan mengapa NU dan Muhammadiyah tidak pernah menjadi sangat berpengaruh di sana.

Kelurahan Kauman telah kehilangan posisinya sebagai pusat kehidupan Islam di Solo; saat ini, Laweyan, dengan kelas menengah Muslim yang produktif, dipandang sebagai jantung dari komunitas Muslim. Amien Rais, mantan pemimpin Muhammadiyah dan Ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat, MPR, berasal dari Laweyan. Meski begitu, kita tidak bisa mengatakan Laweyan adalah basis utama Muhammadiyah. Tidak ada organisasi dari luar yang pernah menjadi sangat berpengaruh di sana, mungkin karena kekhasan Solo yang tidak sepenuhnya dipahami oleh organisasi-organisasi Islam "asing". Organisasi yang sukses di sana, semuanya organisasi lokal.

15 Kauman adalah kawasan yang bersebelahan dengan masjid pusat, tempat kediaman para petugas keagamaan. Pusat historis Muhammadiyah ada di Kauman, Yogyakarta.

MAJELIS TAFSIR AL-QUR'AN

Majelis Tafsir Alqur'an (MTA) adalah organisasi Islam yang paling berhasil di Solo dalam hal keanggotaan. Hasrat Abdullah Thufail Saputra (m. 1992) untuk memurnikan kepercayaan Islam kaum Muslim di Surakarta mendorongnya melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan keislaman. Awalnya, bersama ulama lain di Solo, ia terlibat dalam radio dakwah Islam RADIS pada akhir tahun 19060-an. Beberapa tahun kemudian, pada tahun 1972, saat Sungkar dan Ba'asyir telah mendirikan pondok pesantren di Ngruki, Thufail mendirikan sebuah forum pengajaran Islam, yang kemudian menjadi MTA, di daerah Pasar Kliwon. Pada saat yang sama, ia bekerja sama dengan Abdullah Marzuki untuk membangun sebuah pesantren: Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam, pondok pesantren paling modern di wilayah itu. Thufail akhirnya terilhami untuk mengembangkan aktivitasnya sendiri.

Memang tidak banyak perbedaan signifikan dari segi doktrin antara MTA dan Muhammadiyah, sebab Thufail pada awalnya juga aktivis Muhammadiyah. Thufail kemudian mendirikan organisasi terpisah, MTA, karena ia kecewa dengan sikap kurang tegas Muhammadiyah terhadap kepercayaan dan praktik budaya Islam sinkretis. Seperti Muhammadiyah, tujuan MTA adalah untuk memurnikan keyakinan Islam kaum Muslim. Oleh karena itu, Thufail mengajak umat Islam untuk mempelajari, memahami, dan menerapkan Al-Qur'an secara murni dan konsisten, seperti yang telah dilakukan oleh generasi pertama Muslim atau para sahabat; menyerukan kaum Muslim untuk menjauhi setiap bid'ah, khurafat atau takhayul, praktik-praktik yang oleh kalangan Islam reformis dianggap menyimpang dari syariah.[16] Dalam hal ini, MTA dan Muhammadiyah mempunyai

16 *Bid'ah* mencakup semua kepercayaan dan praktik keagamaan yang tidak ada di zaman Nabi dan generasi pertama umat Muslim dan dianggap berasal dari tradisi budaya lain; *khurafat* adalah percaya pada hal-hal supranatural atau dongeng; *takhayyul* adalah kepercayaan yang dilandasi oleh fantasi dan halusinasi. Tiga hal ini umumnya yang menjadi target utama dalam kampanye untuk pemurnian Islam.

kesamaan tujuan. Namun, seperti yang ditegaskan penerus Abdullah Thufail, yakni Ahmad Sukino, Muhammadiyah tidak cukup berusaha keras untuk memastikan bahwa anggotanya mengikuti ajaran Islam yang benar, dan terutama untuk menghindari takhayul, bid'ah dan khurafat. Menurutnya, tidak ada perbedaan yang signifikan antara MTA dan Muhammadiyah, kecuali bahwa MTA mendorong-kuat anggotanya untuk benar-benar berpegang pada ajaran Islam yang murni. Perbedaan lain yang signifikan adalah bahwa MTA tidak mengadakan kongres berkala untuk memilih kepemimpinan yang baru, seperti yang dilakukan Muhammadiyah. Jelas, Ahmad Sukino akan menjalankan roda organisasi selama dia masih hidup, seperti yang dilakukan pendahulunya, Abdullah Thufail.

Saat ini, MTA adalah sebuah organisasi Islam yang besar, bukan hanya secara lokal di Surakarta, tetapi juga secara nasional. Pada tahun 2007 MTA mengklaim memiliki sekitar 25 perwakilan (provinsi), lebih dari 128 cabang (kabupaten), dan tidak kurang dari 100.000 anggota di seluruh Indonesia.[17] Pada tahun 2011, MTA telah menyebar ke hampir seluruh provinsi di Indonesia, dan kini hadir di hampir semua kabupaten di Jawa, kecuali di Jawa Barat dan Banten.

Di kota Solo sendiri, MTA memiliki banyak pengikut, khususnya di kecamatan dengan mayoritas abangan, seperti Pasar Kliwon dan Banjarsari. Namun, di daerah lain di wilayah eks-Karesidenan Surakarta, MTA memiliki lebih dari 50 cabang kecamatan. Salah satu aspek menarik dari organisasi ini adalah sebagian besar anggotanya berasal dari abangan kelas bawah di pinggiran kota dan di wilayah pedesaan. Tampaknya, pendekatan sederhana MTA untuk berislam tidak menarik banyak perhatian di kalangan orang-orang berpendidikan, apalagi mahasiswa. Saat ini, untuk mendukung kegiatan dakwahnya, MTA menjalankan beberapa SMP dan SMA dan siaran stasiun radio dari kantor pusatnya, dan juga siaran langsung di internet.[18]

17 Wawancara dengan Ahmad Sukino, pemimpin paling senior MTA, di Solo, 7 Februari 2007.
18 Lihat lebih lanjut di laman web MTA, <http://mta-online.com>.

Tingginya tingkat solidaritas sosial di antara anggota MTA merupakan salah satu aspek yang paling menarik dari organisasi ini. Organisasi ini mengumpulkan uang dalam bentuk infak, zakat, sedekah, dan dana amal lainnya, yang digunakan untuk membiayai organisasi dan membantu anggotanya. Komitmennya pada solidaritas sosial akhirnya membuat pemimpin organisasi menetapkan bahwa semua hewan kurban di hari raya Idul Adha harus dikumpulkan dan didistribusikan secara merata di antara anggota. Saat perayaan Idul Adha tahun 2006, misalnya, MTA mengumpulkan sekitar 110 ekor sapi dan 300 ekor kambing. Dengan cara yang sama, MTA mengumpulkan dana amal untuk membantu anggotanya saat gempa di Yogyakarta dan Jawa Tengah pada tahun 2006, dan juga saat terjadi letusan Merapi pada tahun 2010. Sikap ini telah menarik banyak orang dari kelompok sosial tingkat rendah ke dalam organisasi; masalah agama, pada awalnya, bukanlah alasan utama bagi abangan untuk terlibat di dalam komunitas itu.

Seperti organisasi Islam lainnya, MTA tidak aktif berkampanye untuk mengadopsi peraturan daerah berbasis syariah. Meski organisasi ini menyatakan bahwa pada akhirnya semua undang-undang harus didasarkan pada Syariah, MTA belum menempatkan masalah itu dalam agenda utamanya. Bagi MTA, menurut Sukino, permintaan untuk pelaksanaan Syariah akan muncul secara otomatis dari masyarakat apabila orang tahu lebih banyak tentang Islam. Oleh karena itu, tugas utama MTA adalah untuk mendidik Muslim tentang agama mereka. Selain itu, organisasi ini tidak berpendapat bahwa negara harus selalu dalam bentuk negara Islam. Bagi MTA, dalam bentuknya yang sekarang sebagai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Indonesia masih memberi kemungkinan pada umat Islam untuk hidup sesuai dengan syariah. Oleh karena itu, ide jihad tidak menjadi perhatian organisasi ini, kecuali dalam pengertian umum untuk membuat upaya perbaikan. Besarnya jumlah anggota dan jaringan MTA telah menyebabkan banyak politisi mencoba untuk

merekrut MTA sebagai konstituennya, namun Sukino dengan tegas menolaknya. Menurut MTA, setiap partai politik bisa diterima asalkan partai itu berusaha memajukan Islam. Oleh karena itu, sejauh ini, MTA belum terikat pada satu partai politik Islam tertentu.

Dari paparan di atas, kita dapat jelas menyimpulkan bahwa MTA bukanlah gerakan radikal. Meski MTA memiliki sekitar 4,000 laskar berseragam dan terlatih, pasukan ini diperdayakan untuk tujuan umum dan bukan untuk tujuan kegiatan kekerasan. Sukirno menyatakan aktivitas radikal seperti "*sweeping*" (misalnya, menyerbu klub malam dan hotel-hotel) yang dilakukan oleh kelompok vigilante di Solo merupakan tindakan yang tidak perlu. Radikalisme semacam itu, tambah Sukirno, malah akan merusak citra Islam. Benar bahwa laskar MTA ikut dalam sejumlah demonstrasi di Solo, tetapi hanya untuk mendukung isu tertentu yang diperdebatkan di DPR, seperti RUU Sisdiknas (Sistem Pendidikan Nasional),[19] RUU tentang pornografi,[20] dan tuntutan pelarangan Ahmadiyah di Indonesia. Dengan gerakan yang moderat dan nonkekerasan, kemampuan MTA untuk mengerahkan massa yang besar mengindikasikan gerakan ini akan tetap menjadi gerakan sosial Islam yang penting pada masa mendatang.

JAMA'AH GUMUK

Organisasi Islam lainnya yang berpengaruh di Solo adalah komunitas Muslim yang dikenal sebagai Jama'ah Gumuk. Didirikan oleh H.

19 Masalah paling kontroversial yang meliputi Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional Tahun 2003 adalah tentang kewajiban sekolah untuk menyelenggarakan pendidikan agama kepada semua siswa sesuai dengan agama mereka masing-masing. Ini akan mewajibkan sekolah Kristen untuk memberikan pendidikan agama Islam. (Banyak orangtua Muslim menyekolahkan anak mereka di sekolah Kristen karena mereka memiliki reputasi kualitas pendidikan yang lebih baik; sangat sedikit orangtua Kristen yang menyekolahkan anak mereka ke sekolah-sekolah Muslim).

20 Rancangan Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP) belum dikeluarkan karena tidak mendapat dukungan luas dari publik, terutama di kalangan pemerintah daerah di Bali, meskipun telah didukung dengan antusias oleh banyak organisasi Islam, seperti MTA.

Mudzakir tahun 1976, komunitas ini berpusat di sebuah masjid di Kelurahan Gumuk, Mangkubumen, di Kota Solo. Awalnya, organisasi ini hanya memberikan ajaran agama informal bagi warga setempat. Namun, seiring perjalanan waktu, kegiatan Mudzakir menarik semakin banyak orang untuk belajar Islam padanya. Meskipun ajaran Islam dari kelompok ini hanya sedikit berbeda dari yang diberikan organisasi Islam modern lainnya, kelompok ini akhirnya cenderung menjadi organisasi eksklusif. Namun, Chalid Hasan, salah satu pemimpin komunitas ini, menegaskan bahwa komunitasnya yang solid memiliki jaringan luas yang meliputi wilayah Surakarta. Sistem sel komunitas ini memungkinkannya untuk menyebar luas, tidak hanya di Solo tapi juga di beberapa daerah lain di eks-Karesidenan Surakarta.

Banyak yang menganggap Jemaah Gumuk sebagai komunits yang cukup eksklusif, karena jemaah dan aktivitasnya tertutup untuk masyarakat sekitarnya. Maka, tidak mengherankan apabila pada tahun 1980-an, kelompok lain menuduh jemaah ini sebagai Syiah. Memang, terdapat banyak alasan yang membuat kelompok lain beranggapan demikian. Pemimpinnya, Mudzakir, pernah belajar Islam di Yayasan Pendidikan Islam (YAPI) di Bangil, yang merupakan salah satu pusat utama pembelajaran Syiah di Indonesia. Selain itu, Mudzakir juga pernah menghabiskan waktu di Iran untuk mempelajari Islam. Namun, dinilai dari ajaran-ajaran mereka yang sebenarnya dan kegiatan sehari-hari mereka, Jama'ah Gumuk tidak cukup kuat untuk dianggap Syiah. Dalam pengamatan saya, cara mereka salat sama saja dengan cara kelompok Muslim yang lain, meski jelas mereka bukan arus utama. Mereka berbeda dari kelompok Islam yang secara politik radikal dalam hal penolakan mereka terhadap tafsir Al-Quran karya Sayyid Qutb, pemimpin ideologis Ikhwanul Muslimin, yang memberikan sebuah pembacaan yang revolusioner dan politis atas teks suci itu. Alih-alih, jemaah ini menggunakan tafsir Quran modern karya Ahmad Mustafa al-Maraghi, yang disukai

di kalangan reformis, dan tafsir klasik karya Imam Ibn Katsir. Cara mereka berpakaian mengingatkan kita pada kaum Salafi: yang laki-laki memanjangkan jenggot dan celana panjangnya tidak menutup mata kaki;[21] tetapi jemaah perempuannya tidak mengenakan pakaian yang menutup kepala sampai kaki seperti yang dilakukan Salafi, hanya jilbab yang umum. Namun, tidak seperti Salafi lainnya yang tidak mempertanyakan keabsahan pemerintahan yang berkuasa sepanjang kepala negaranya Muslim, Jama'ah Gumuk menganggap pemerintahan dan negara Indonesia pada dasarnya tidak sah. Bahkan, mengakui legitimasi pemerintah Indonesia saja haram bagi pengikut gerakan ini; begitu juga untuk berperan dalam proyek atau lembaga negara. Tidak ada perintah tegas bagi anggotanya untuk tidak bergabung ke partai politik mana pun, tetapi sebagian besar anggotanya dengan tegas mengatakan bahwa mereka menganggap partai Islam tidak berguna. Dalam kosa kata Salafi lainnya, jemaah ini adalah Salafi dalam ideologinya (*`aqidatan*) tetapi tidak dalam keseluruhan pendekatannya (*manhaj*).

Seperti MTA, Jama'ah Gumuk pada awalnya merupakan organisasi Islam lokal (berbasis di Solo). Hal inilah yang mungkin lebih mudah bagi warga Solo untuk menerimanya. Dalam hal pengikut, sebagian besar anggotanya adalah masyarakat Jawa kelas bawah di pinggiran atau di kawasan permukiman Kota Solo, yaitu, orang-orang dari latar belakang abangan. Barangkali benar bahwa kelompok konservatif, seperti MTA, justru memiliki daya tarik yang kuat bagi abangan yang akan beralih menuju identitas Islam yang lebih eksplisit. Aspek lain yang menarik dari Jama'ah Gumuk adalah bahwa selama era Orde Baru, jamaah ini cenderung berkonsentrasi pada ajaran Islam dasar (*ta'lim*), dan tidak tertarik pada isu-isu sosial dan politik. Namun, pada era Reformasi, jemaah ini mulai terlibat dalam isu-isu sosial dan politik, dan bahkan mengembangkan laskarnya sendiri yang dikenal

21 Salafi menganggap *isbal*, memakai pakaian yang menutup mata kaki, haram.

sebagai Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS) dan Hawariyyun. Kita akan membahas FPIS secara lebih rinci dalam bagian berikutnya.

MOBILISASI OPOSISI DI AKHIR ORDE BARU

Aspek menarik selanjutnya dari Islam di Solo selama era Orde Baru adalah fenomena Mega-Bintang. Sebelum pemilihan umum pada tahun 1997, banyak orang menuntut agar Soeharto mengundurkan diri dari kursi kepresidenan, bahkan sebelum krisis moneter pada akhir tahun 1997. Seperti biasanya selama pemilu Orde Baru, partai pemerintah, Golongan Karya, mulai berusaha merebut suara mayoritas. Solo, bagaimanapun, telah lama menjadi basis massa bagi partai oposisi PDI (Partai Demokrasi Indonesia), dan—setelah konflik yang direkasaya pemerintah di dalam partai itu—Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P), yang dipimpin oleh putri Sukarno, Megawati. Ketidakpuasan terhadap rezim meluas di Solo, terutama di kalangan penduduk miskin, sebagian besar abangan, dan tuntutan untuk pengunduran diri Soeharto memicu semangat mereka. Dalam situasi seperti ini, koalisi kekuatan yang unik pun terjadi. Mudrick M. Sangidoe, pemimpin populer partai Islam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) cabang Solo melihat peluang untuk mengalahkan Golkar yang "tak terkalahkan", dan merundingkan aliansi kedua partai oposisi itu. Koalisi yang tidak biasa ini, yang kemudian dikenal sebagai Mega-Bintang,[22] membangkitkan antusiasme warga setempat dan menarik banyak dukungan. Aliansi antara partai Islam dan partai nasionalis sekuler melawan dominasi Soeharto dan Golkar belum pernah terjadi sebelumnya pada era Order Baru, dan ini menjadi aliansi yang populer bagi kedua partai di level akar rumput, tak hanya di Solo tetapi juga di kota besar lain di Indonesia. Namun, pemimpin nasional kedua partai tidak melihat ini sebagai kesempatan mereka

22 *Mega-Bintang* secara harfiah berarti "bintang besar". *Mega* adalah kependekan dari Meg - wati Sukarnoputri, yang mewakili PDI-P, sedangkan *Bintang* adalah lambang partai Islam, PPP.

untuk mengalahkan Golkar, dan oleh karena itu menolak untuk membentuk koalisi resmi di tingkat pusat. Meski kedua partai kalah pada pemilu 1997, Mega-Bintang bisa dipandang sebagai fenomena akar rumput yang murni.

Gerakan Mega-Bintang mencerminkan situasi sosial Solo secara umum. Artinya, Mega-Bintang bukanlah koalisi seimbang bagi pendukung PPP dan PDI-P, karena PPP hanya mendapat dukungan yang jauh lebih kecil di Solo. Orang-orang abangan kelas bawah adalah kelompok politik labil yang dapat terpengaruh oleh kelompok lain. Pada awal abad ke-20, ketika gerakan politik pertama kali muncul, orang abangan kelas bawah telah tertarik pada Sarekat Islam dan kombinasi menarik antara ide Islam dan ide komunis dari pemimpin Sarekat Islam setempat, Haji Misbach. Secara umum, saya ingin mengatakan bahwa apa yang menarik orang kepada Sarekat Islam pada waktu itu dan kemudian kepada Mega-Bintang baru-baru ini adalah bukan ajaran Islam tertentu, namun harapan untuk mengatasi ketidakberdayaan mereka, atau setidak-tidaknya menunjukkan pembangkangan mereka terhadap kekuasaan hegemonik. Pada masa mendatang, orang-orang kelas bawah ini dapat pula ditarik ke arah lain yang menjanjikan peningkatan status sosial mereka.

Meskipun organisasi seperti MTA, Jama'ah Gumuk, dan Muhammadiyah telah berhasil melakukan kampanye Islamisasi (kadang-kadang disebut santrinisasi, yaitu mengubah abangan menjadi santri), sebagian besar warga Solo tetaplah abangan. Di sisi lain, proses Islamisasi tidak akan secara otomatis membuat orang menjadi Muslim moderat. Bahkan, sebagian besar gerakan radikal menarik sebagian besar pengikutnya dari mantan abangan. Pada akhirnya, perkembangan ini akan tergantung pada organisasi mana yang berhasil menarik dan membawa mereka menuju arah tertentu.

ISLAM RADIKAL DI SOLO DI ERA PASCA-SOEHARTO

Perubahan politik yang dramatis di Indonesia ditandai sebagian oleh tumbuhnya dan munculnya kembali kelompok-kelompok Islam radikal. Kelompok-kelompok ini muncul dalam berbagai bentuk, baik secara formal seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), secara rahasia seperti Jama'ah Islamiyah (JI), atau dalam bentuk laskar seperti Front Pembela Islam (FPI). Era baru ini juga ditandai dengan meningkatnya tuntutan untuk penerapan Syariah di berbagai daerah di Indonesia. Seiring dengan tuntutan penerapan Syariah itu, kelompok vigilante telah muncul di seluruh negeri, mengambil alih jalan-jalan dan berusaha untuk memaksakan moralitas publik (misalnya, larangan alkohol, perjudian, dan prostitusi). Dalam konteks Solo, belum ada tuntutan penerapan Syariah yang berarti, namun kelompok vigilante muncul di sana selama tahun-tahun awal era pasca-Soeharto. Fenomena Pondok Ngruki muncul kembali setelah terungkap bahwa beberapa pengebom di balik peristiwa bom Bali pada tahun 2002 berasal dari jaringan Ngruki. Bagian ini akan membahas beberapa kelompok vigilante di Solo; jaringan Ngruki Pondok akan dibahas dalam bagian terpisah.

Tidak seperti di kota-kota lain di Indonesia, jumlah dan kegiatan kelompok vigilante di Solo sangat banyak. Dalam rentang waktu tertentu, sedikitnya ada sembilan kelompok seperti ini di Solo, dan beberapa cabang dari gerakan-gerakan paramiliter nasional. Mereka adalah Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), Laskar Jundullah, Laskar Umat Islam Surakarta, Tim Hisbah,[23] Laskar Hizbullah Sunan

23 *Hisbah* adalah ajaran untuk memerintahkan yang benar dan mencegah yang salah, dengan kata lain, mengontrol moralitas publik. Tim Hisbah adalah organisasi yang relatif masih baru (berdiri tahun 2008), yang menjadi tersohor setelah pemimpinnya, Sigit Hermawan Wijayanto alias Sigit Qordhowi, tertembak mati oleh pasukan antiteror pada 14 Mei 2011. Sigit dicurigai bertanggung jawab atas beberapa pengeboman. *Lihat* International Crisis Group (2012), h. 2.

Bonang,[24] Hawariyyun, Brigade Hizbullah, Barisan Bismillah, dan Al-Ishlah. Ada pula cabang lokal dari gerakan yang berbasis di Jakarta misalnya Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK), yang berafiliasi dengan PPP, dan Front Pembela Islam (FPI). Masing-masing kekuatan ini mencerminkan keragaman masyarakat Muslim di Solo. Dalam banyak kasus, organisasi bertindak bersama-sama untuk menanggapi isu-isu yang menjadi perhatian mereka. Namun, karena sebagian besar dari mereka muncul karena keadaan politik, hanya sedikit yang masih aktif sebagai kelompok vigilante. Untuk alasan ini, saya hanya akan mengeksplorasi FPIS sebagai wakil dari kelompok semacam ini di Solo.[25]

FRONT PEMUDA ISLAM SURAKARTA

Sama dengan beberapa kelompok paramiliter lainnya di Indonesia, misalnya Laskar Jihad, kemunculan FPIS merupakan tanggapan atas konflik antar-agama di Ambon pada awal tahun 1999. Meskipun organisasi ini tidak terlibat di medan perang Ambon seperti Laskar Jihad, ia punya pengaruh besar di Solo dan di Indonesia pada umumnya. Meski merupakan kelompok Islam lokal, FPIS tidak hanya menanggapi isu-isu lokal di Solo, tetapi juga isu nasional, dan bahkan masalah internasional yang memengaruhi umat Islam. Kegiatan organisasi ini juga mencakup sekelompok massa yang turun ke jalan untuk memprotes kebijakan pemerintah atau kebijakan AS di dunia Muslim. Warsito Adnan, pemimpin yang paling menonjol dari FPIS, mengakui bahwa munculnya sejumlah kelompok Islam radikal di Indonesia, termasuk Solo, sebagian besar merupakan respons atas hegemoni AS dan respons atas perang terhadap umat Islam yang

24 Sunan Bonang adalah salah satu dari sembilan wali yang menyebarkan Islam di Jawa; makamnya di pantai utara menjadi tujuan ziarah.

25 Bedakan FPIS dengan Front Pembela Islam yang berbasis di Jakarta dan dipimpin oleh Habieb Rizieq. FPIS tidak punya kaitan apa pun dengan FPI, meski FPI juga punya cabang di Solo. Wartawan kerap keliru dengan menyebut FPIS sebagai *Front Pembela Islam Surakarta*.

mereka lihat, terutama invasi ke Afghanistan dan Irak dan dukungan AS atas kebijakan Israel di Palestina. Meskipun FPIS awalnya sebuah organisasi yang merangkul semua golongan dan dimaksudkan menjadi organisasi payung bagi semua kelompok Islam, dalam perkembangan selanjutnya, ia menjadi hanya berafiliasi dengan Jama'ah Gumuk. "Pengambilalihan" FPIS oleh Jama'ah Gumuk menjadi salah satu aspek yang menarik lagi dari FPIS.

Mirip dengan kelompok vigilante lainnya di Indonesia, sebagian besar tindakan yang dilakukan oleh FPIS adalah apa yang mereka sebut gerakan anti-maksiat: operasi pemberantasan perjudian, konsumsi alkohol, dan seks bebas. Meskipun FPIS mengakui bahwa Indonesia bukan negara Islam, mereka tetap menuntut bahwa peraturan yang berkaitan dengan masalah moral harus ditegakkan. Oleh karena itu, FPIS secara berkala menyisir tempat- tempat seperti kompleks pelacuran, pusat perjudian, kafe, dan hotel, yang mereka anggap tidak bermoral dan melanggar hukum Allah. Selama bulan Ramadan, FPIS biasanya mengintensifkan kegiatannya, tidak hanya terhadap tempat-tempat tersebut di atas, tetapi juga terhadap restoran. FPIS meminta restoran ditutup pada siang hari, untuk menghormati umat Islam yang sedang berpuasa, atau setidaknya tidak memperlihatkan orang yang sedang makan. Tindakan paling kontroversial kelompok ini adalah "*sweeping*" di hotel-hotel internasional di Solo dan pengusiran orang asing, terutama warga Amerika, sebagai balasan atas kebijakan AS seperti invasi ke Irak.

Ideologi keagamaan FPIS dan Jama'ah Gumuk tetap sulit dipahami.Tidak seperti beberapa kelompok main hakim lainnya, FPIS belum menunjukkan minat besar untuk menuntut peraturan-daerah Syariah. Tentang ini, salah satu pemimpin Jama'ah Gumuk, Chalid Hasan, menegaskan bahwa perda syariah hanya masuk akal untuk diterapkan apabila masyarakat telah siap untuk menerima Syariah. Ia mengangkat pengalaman Aceh sebagai contoh penerapan Syariah yang harus Muslim pelajari: Aceh diberi peraturan Syariah dari atas,

sebelum masyarakatnya siap menerapkannya, dan itu menimbulkan serangan balik. Oleh karena itu, menurut pandangannya, tugas organisasi Islam adalah memperkuat kesadaran Islam di akar rumput sehingga seluruh Syariah akan diterima sebagai bagian dari tubuh Islam. Setelah masyarakat telah siap untuk itu, maka akan memungkinkan bagi umat Islam untuk tidak hanya mengusulkan peraturan daerah syariah, tetapi juga untuk memaksa masyarakat untuk menaatinya.[26] Oleh karena itu, Jama'ah Gumuk belum memberi tanggapan positif atas meningkatnya tuntutan umat Islam di berbagai daerah di Indonesia untuk diberlakukannya perda syariah. Mudzakir menegaskan bahwa peraturan daerah Syariah baik secara politis, tetapi tidak baik secara ideologis, karena peraturan itu tidak mengubah karakter Negara yang non-Islam. Sebaliknya, Mudzakir menegaskan bahwa Syariah harus dilaksanakan mulai dari sistem terkecil masyarakat yaitu keluarga atau sekolah.[27]

Tidak seperti di Pondok Ngruki, jihad tidak banyak dibahas di Jama'ah Gumuk. Sementara orang-orang Ngruki cenderung mengatakan bahwa jihad harus diartikan lebih sebagai perjuangan fisik yang sebenarnya, Jama'ah Gumuk, sebagaimana ditegaskan oleh Chalid, percaya bahwa istilah ini memiliki banyak penafsiran yang lebih luas dari sekadar pertempuran dan perang, meskipun kegiatan yang terakhir seharusnya tidak diabaikan. Dengan demikian, beberapa interpretasi Islamis radikal atas *jihad* dalam arti kekerasan tidak mudah diterima oleh komunitas ini. Chalid percaya bahwa Nabi Muhammad sendiri tidak memerlukan adanya negara Islam untuk pelaksanaan Syariah. Baginya, jihad dalam arti tindakan kekerasan harus menjadi pilihan terakhir untuk pelaksanaan Syariah. Kudeta juga bukan jalan terbaik menuju penerapan syariah.[28]

26 Wawancara dengan Chalid Hasan di Solo pada 9 November 2006.
27 Percakapan dengan Mudzakir, Solo, 17 November 2006 dan di Yogyakarta, 21 Februari 2007. Lihat juga, *Suara Front*, no. 01/II/29 Juni 2001, h. 3.
28 Wawancara dengan Chalid Hasan di Solo pada 9 November 2006.

Chalid dengan tegas menolak tindakan seperti bom Bali, meskipun ia dapat mengerti mengapa beberapa orang terlibat dalam tindak kekerasan semacam itu. Dia mengakui bahwa bisa saja ada situasi di mana kekerasan mungkin diperlukan untuk melindungi kepentingan Muslim. Di sisi lain, Jama'ah Gumuk percaya bahwa konflik kekerasan regional seperti di Ambon dan Poso sama sekali berbeda dengan Bom Bali, dan tidak dapat dilihat sebagai terorisme. Dalam suatu kesempatan, Mudzakir menegaskan bahwa perang Ambon dan Poso terjadi terutama sebagai akibat dari ketidakmampuan pemerintah dalam menangani masalah sosial di daerah-daerah. Jemaah Gumuk juga percaya bahwa masalah ekonomi yang dihadapi oleh bangsa Indonesia sejak jatuhnya rezim Soeharto merupakan akibat dari ketidaktahuan pemerintah akan ajaran sosial dan politik Islam, atau juga karena memang tidak mampu. Jama'ah Gumuk menolak pelabelan beberapa Islamis radikal di Indonesia sebagai teroris.

Seperti banyak Islamis radikal lainnya, kelompok Gumuk menganggap Barat sebagai bagian dari masalah yang saat ini dihadapi oleh umat Islam. Hegemoni Barat, yang diwakili oleh globalisasi dan modernisasi dalam banyak aspek kehidupan, dianggap sebagai ancaman. Barat, terutama AS, dianggap memusuhi Islam, karena tindakannya terlihat didorong oleh kepentingan Yahudi (orang Yahudi merupakan musuh bebuyutan Islam). Demokrasi dan pluralisme, sebagai bagian dari budaya dan peradaban Barat, dianggap haram oleh kelompok ini, karena keduanya melanggar hukum Allah. Dalam pandangan mereka, demokrasi sebagai sistem negara, mencampuradukkan kebenaran (Islam) dengan kepalsuan (demokrasi).[29] Kelompok Gumuk berpendapat bahwa penerapan demokrasi tidak akan menurunkan praktik maksiat dalam masyarakat,

29 Keyakinan mereka didasarkan pada ayat 42 dari Al-Quran Surah Al-Baqarah yang meny - but *"wa la al-haqq talbisu bi al-batil wa al-haqq taktumu wa antum ta'lamun"* (Dan janganlah kamu campuradukkan yang hak dengan yang batil dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui). Wawancara dengan Mudzakir, Solo, 17 November 2006.

karena maksiat tersebar luas di negara-negara Barat.[30] Dibandingkan dengan demokrasi, Islam memiliki sistem politik yang jauh lebih sempurna, yakni *syura*, musyawarah.[31] Bagi mereka, Islam lebih dari sekadar agama; Islam adalah cara hidup, yang menata hubungan tidak saja antara manusia dan Tuhan, tetapi juga antar manusia.

Alhasil, kesatuan umat menjadi agenda utama dan agenda puncak dari kelompok Gumuk. Wacana kelompok, seperti diuraikan di atas, dibangun untuk menarik dukungan dari masyarakat demi menyatukan seluruh umat Islam. Mudzakir juga menegaskan bahwa salah satu kelemahan umat Islam adalah bahwa mereka terpecah menjadi banyak organisasi Islam yang berbeda, dan masing-masing memiliki tujuan tersendiri. Untuk mencapai persatuan di antara umat Islam, oleh karena itu, ia berpendapat bahwa masyarakat Gumuk tidak menganggap kelompoknya sebagai sebuah organisasi Islam. Ia percaya bahwa organisasi-organisasi Islam dan partai Islam itu tidak menyatukan, tetapi malah memecah belah umat.[32] Dengan alasan yang sama, kelompok Gumuk percaya bahwa Islam tidak mengakui keberadaan mazhab. Menurut Mudzakir, keberadaan mazhab-mazhab seperti mazhab Syafi'i dan Hanafi hanya memecah belah kaum Muslim. Ia percaya bahwa satu-satunya mazhab yang tepat bagi Islam adalah mazhab salaf, yakni mazhabnya generasi Rasulullah, para sahabat, dan dua generasi setelahnya. Mazhab-mazhab lain seperti Hanbali dan Syafi'i tidak mencerminkan penafsiran Islam yang autentik. Oleh karena itu, umat Islam seharusnya tidak saja mempelajari Islam

30 *Suara Front*, no. 31, I, 15–21 Desember 2000.

31 Kandungan pikiran di dalam *syura* (musyawarah) berbeda dengan yang ada pada demokr - si (liberal). Namun, banyak orang berpendapat bahwa di dalam syura terkandung variasi demokrasi Islam. Tidak seperti demokrasi liberal, di mana otoritas tertinggi berada di tangan rakyat atau wakil mereka, *syura* adalah konsep di mana kekuasaan tertinggi berada di tangan Allah, disebarkan melalui manusia sebagai makhluk rasional. Dengan kata lain, konsep *syura* adalah semacam demokrasi terpimpin di mana otoritas rakyat tidak bertentangan dengan kedaulatan Allah.

32 Keyakinan Mudzakir tentang perlunya kesatuan *ummah* didadasari oleh hadis terkenal "Muslims akan terpecah menjadi 72 atau 73 golongan dan semua akan masuk neraka kecuali satu, yaitu '*ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*".

seperti yang dilakukan oleh Muslim generasi pertama, tetapi juga meniru pandangan dan perilaku mereka.

KOMITE AKSI PENANGGULANGAN AKIBAT KRISIS (KOMPAK)

Organisasi radikal lain yang signifikan di Solo adalah Kompak (Komite Aksi Penanggulangan Akibat Krisis). Meski tetap tidak jelas di mana dan kapan organisasi ini didirikan, cabang Kompak di Solo dibentuk pada bulan Agustus 1998 oleh anggota DDI Cabang Solo. Karena secara historis, DDI cabang Solo memiliki hubungan dengan mantan pemimpin Pondok Ngruki, Abdullah Sungkar, Kompak itu didukung oleh sejumlah alumni Pondok Ngruki, terutama Aris Munandar. Abu Bakar Ba'asyir diberitakan menjabat sebagai penasihat Kompak DDII, selain sejumlah tokoh terkemuka lainnya di Solo. Pecahnya konflik agama di Ambon mengilhami beberapa anggota JI untuk menggunakan Kompak sebagai sarana untuk bertindak di Ambon dan Poso. Selain itu, Kompak juga memiliki cabang di Ambon dan Makassar. Dalam banyak hal, akhirnya Kompak dan JI telah menjadi saling terkait, sehingga sulit untuk membedakan keduanya. Namun, Kompak juga terlibat dalam banyak kegiatan sosial, seperti membantu Muslim korban banjir atau gempa bumi. Karena itulah, Kompak kini dikenal luas sebagai penyalur utama pemberian bantuan darurat kepada korban. Kerja sama antara Kompak dan MER-C (Medical Emergency Rescue Centre), sebuah organisasi kemanusiaan Muslim Indonesia, dalam membantu umat Islam di Afghanistan setelah kampanye pengeboman AS pada akhir tahun 2001, menjadi salah satu alasan beberapa organisasi Muslim internasional mengirimkan bantuan keuangan kepada Kompak.

JARINGAN NGRUKI DI ERA PASCA-SOEHARTO

Setelah disibukkan dalam persoalan pendidikan sejak pertengahan 1980-an, Pondok Ngruki muncul kembali baik di tingkat nasional maupun internasional di era pasca- Soeharto. Selama empat belas tahun kepergian Sungkar dan Ba'asyir, Ngruki telah berkembang menjadi pusat jaringan erat bagi orang-orang yang memiliki kesamaan pikiran, karena para lulusannya telah tersebar di seluruh negeri, dan beberapa dari mereka mendirikan pesantren serupa di tempat lain. Beberapa pesantren ini—Al-Islam di Lamongan, Ma'had 'Ali Al- Nur di Sukoharjo, Muttaqien di Rembang, dan Dar al-Syahadah di Boyolali—kemudian menarik perhatian karena mantan santri mereka terlibat dalam aksi terorisme, tetapi sebagian besar pesantren ini tetap jauh dari kegiatan radikal.[33] Ketegangan antara elemen radikal dan yang lebih moderat dalam jaringan ini tidak bisa dihindarkan, karena kembalinya Ba'asyir ke Ngruki tampaknya memperkuat kelompok radikal.

Sekembalinya dari Malaysia pada tahun 1999, Ba'asyir kembali ke kegiatannya semula sebagai ustaz di Pondok Ngruki. Yayasan tidak bisa melarangnya karena ia adalah salah satu pendiri pesantren. Untuk membatasi pengaruh Ba'asyir, yayasan tidak memberinya posisi strategis. Sebaliknya, Ba'asyir diberi posisi non-struktural sebagai sesepuh yang tidak memiliki kekuasaan yang nyata di pesantren. Di Ngruki, selain Ba'asyir, masih ada penerus Sungkar yang lain, yakni Ustaz Wahyuddin, yang merupakan menantu Sungkar dan kini menjabat sebagai direktur pesantren. Namun, karena Wahyuddin memiliki kecenderungan untuk menganggap Ba'asyir

33 Sekolah lain yang termasuk jaringan Ngruki: Pondok Abidin dan Mujahidin di Solo, Pondok Syuhodo dan Ulil Albab di Sukoharjo, Pondok Ibnu al-Qayyim di Yogyakarta, dan Pondok Tarbiyah al-Mukmin di Magelang. Dan ada pesantren serupa itu di luar Jawa , seperti di Sumatra dan Nusa Tenggara Timur. Pesantren-pesantren ini mungkin radikal dari sisi ideologi, tapi tidak dalam tindakan.

sebagai mentornya, beliau menyegani Ba'asyir walaupun beliau cenderung memiliki pandangan yang lebih moderat.[34] Menurut salah satu responden saya di Ngruki, Wahyuddin melihat pesantren lebih sebagai lembaga pendidikan dan bukan sebagai basis untuk gerakan Islam (*harakah*) apa pun.

Kehadiran Ba'asyir di Indonesia memberi nyawa baru bagi jaringan radikal Islam lamanya, terutama jaringan *usrah*. Dia mengizinkan dua orang muridnya di usrah dahulu, Irfan S. Awwas dan Sobarin Syakur, untuk membangun jaringan legal formal yang mempertemukan berbagai kelompok dan individu yang sama-sama memiliki cita-cita negara Islam, Majelis Mujahidin Indonesia. Pada muktamarnya di Yogyakarta pada Agustus 2000, Ba'asyir terpilih sebagai amir (pemimpin tertinggi) badan pembuat keputusan, *ahl al-halli wa al-'aqd*. Beberapa mantan aktivis terkemuka Komando Jihad, seperti Abdul Qadir Baraja dan Timsar Zubil, juga hadir dalam kongres ini. MMI beroperasi dalam kerangka hukum Indonesia, meskipun bukan rahasia lagi bahwa mereka ingin mengubah sistem hukum dan menggantinya dengan penerapan Syariah secara sistematis. MMI juga menolak sistem parlementer dan memboikot pemilu.

Ba'asyir juga dianggap sebagai pemimpin gerakan bawah tanah Jama'ah Islamiyah, yang ia didirikan bersama Sungkar selama pengasingan mereka di Malaysia. Sebagian besar radikalisme selama era pasca-Soeharto dikaitkan secara langsung atau tidak langsung dengan Ba'asyir. Penahanan beberapa anggota Al-Qaeda di Asia Tenggara di Singapura, publikasi ICG tentang jaringan Ngruki, keterlibatan beberapa alumni Ngruki dalam pengeboman Bali, dan terungkapnya keterlibatan JI dalam pengeboman dahsyat itu membuat pihak berwenang yakin bahwa Ba'asyir adalah pemimpin spiritual JI, dan bahwa JI adalah cabang Al-Qaeda di Asia Tenggara.

34 Saat Ba'asyir mendirikan MMI di Yogyakarta, misalnya, Wahyuddin berperan sebagai salah satu anggota dewan MMI di Surakarta. Namun, ketika Ba'asyir berpisah dari MMI dan mendirikan organisasi baru, Jama'ah Ansar al-Tauhid, atau JAT, Wahyuddin tidak mengikutinya.

Setelah melalui pencarian yang melelahkan, pihak berwenang menangkap Ba'asyir pada bulan Oktober 2002 dan membawanya ke pengadilan. Tuduhan terhadapnya makin kuat ketika didapati bahwa dua alumni Ngruki terlibat dalam pengeboman Bali tahun 2002, enam di bom JW Marriot pada tahun 2003, lima di pengeboman Kuningan pada tahun 2004, dan akhirnya, dua lulusan Ngruki terlibat dalam bom Bali kedua tahun 2005. Berdasarkan semua bukti di atas, beredar luaslah anggapan bahwa Pondok Ngruki adalah pusat utama kekerasan radikalisme Islam di Indonesia. Namun, fakta di atas belum cukup untuk membuktikan bahwa Ba'asyir adalah pemimpin spiritual JI dan terlibat langsung dalam salah satu peristiwa kekerasan tersebut. Setelah dipenjarakan selama sekitar empat tahun, Ba'asyir dibebaskan pada bulan Juni 2006.

Beberapa tahun kemudian, Ba'asyir mengundurkan diri dari MMI karena konflik mengenai prosedur demokrasi internal organisasi (lebih tepatnya, konflik tentang aturan kongres secara berkala akan memilih amir dan oleh karena itu, secara teoretis, ia mungkin akan kehilangan posisinya). Pada bulan Juli 2008, ia mendirikan sebuah organisasi baru bernama Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT). Sementara ia terlibat dalam memperluas organisasi baru di berbagai daerah di Indonesia, Ba'asyir ditahan lagi oleh pihak berwenang pada Agustus 2010 dengan tuduhan telah mendirikan sebuah kamp pelatihan gerilyawan di Aceh, dan pada saat penulisan ini, ia masih di dalam kurungan.

Stigma terorisme menempatkan Pondok Ngruki dalam posisi sulit. Meskipun hanya beberapa lulusan Ngruki yang terlibat dalam aksi kekerasan atas nama Islam di Indonesia, keyakinan bahwa Ngruki adalah sarang terorisme belum terhapuskan. Dengan kata lain, meskipun kekerasan radikalisme Islam bukanlah arus utama di Pondok Ngruki, fakta bahwa pesantren itu telah menjadi pusat dari gerakan Islam bawah tanah tak terbantahkan. Memang, banyak lulusan Ngruki yang tahu-menahu tentang organisasi Islam rahasia

dan tidak dapat memberikan jawaban yang jelas mengapa rekan-rekan mereka terlibat dalam aksi kekerasan tersebut. Apa pun alasannya, fakta keterlibatan radikal lulusan itu tidak bisa dimungkiri. Setidak-tidaknya, Pondok Ngruki telah menanamkan benih ideologi radikal pada murid-muridnya, yang akhirnya tumbuh dan berkembang.

Di Ngruki sendiri, tidak banyak sisa-sisa semangat radikal yang menjadi cirinya pada masa kepemimpinan Abdullah Sungkar. Ba'asyir tetap dihormati sebagai salah satu pendiri dan penerus Sungkar, namun pengaruhnya di pesantren terbatas. Pondok Ngruki tampaknya berada di persimpangan jalan, karena ada banyak kepentingan dan kelompok yang berbeda di dalam pesantren. Organisasi baru Ba'asyir, JAT, dan ideologinya belum menemukan banyak pendukung di Ngruki. Sementara beberapa guru senior ingin mendorong Ngruki lebih ke arah Salafisme, yayasan yang menaungi Pondok Ngruki menghendaki pesantren itu menjadi lembaga pendidikan yang moderat. Sangat mungkin bahwa kelompok-kelompok radikal (organisasi bawah tanah) akan semakin terpinggirkan di Pondok Ngruki, meskipun mereka mungkin mempertahankan dukungan kuat di beberapa pesantren lain dari jaringan Ngruki.

Seperti disebut di muka, ustaz dan santri Ngruki yang paling radikal telah banyak meninggalkan pesantren itu pada tahun 1995, dan bergabung atau mendirikan pesantren yang lebih terbuka terhadap gagasan-gagasan radikal. Jadi, radikalisme telah mengalami pergeseran ke pesantren seperti Darusy Syahadah di Boyolali, Al-Islam di Lamongan, Muttaqien di Rembang, dan Ma'had 'Aly Al-Nur di Sukoharjo.[35] Pesantren tersebut sebagian besar hanyalah lembaga pendidikan kecil, tetapi mereka tetap penting, karena mereka tertarik kepada salafisme dan menerima dukungan dari kelompok- kelompok Salafi di Timur Tengah. Dalam paragraf berikut, saya akan menelaah dua dari pesantren itu, keduanya terletak di sekitar Surakarta:

35 *Ma'had 'Aly* adalah istilah umum untuk semua sekolah keagamaan yang menerima lulusan sekolah menengah atau *Madrasah Aliyah*.

Pesantren Darusy Syahadah di Boyolali dan Ma'had 'Aly Al-Nur di Sukoharjo.

Darusy Syahadah didirikan pada tahun 1994 dan saat ini dipimpin oleh Mustaqim, yang lulus dari Ngruki pada tahun 1989 dan melanjutkan studinya di Ma'had ' Aly di Pondok Ngruki sambil mengajar di pesantren itu. Tidak saja meniru sistem pendidikan Pondok Ngruki, Mustaqim juga menganggap Abu Bakar Ba'asyir sebagai pemimpin spiritual, terutama dalam mengelola pesantren. Terletak di bagian barat Surakarta, pesantren ini memiliki sekitar 40 ustaz dan 850-an santri. Mustaqim mengakui bahwa untuk membangun pesantrennya, mereka menerima bantuan keuangan dari pelbagai institusi di Timur Tengah serta dari Indonesia, berkat koneksinya di jaringan Salafi/Wahabi. Beliau juga mengklaim memiliki hubungan baik dengan pemerintah daerah di Boyolali. Namun, aparat kepolisian setempat mengaku hanya tahu sedikit tentang pesantren ini meski cukup sering bertemu Mustaqim. Mereka juga mengatakan bahwa pesantren itu sering ditutup.[36] Dilihat dari jaringan Mustaqim dan keterikatannya dengan ideologi Ba'asyir, saya meyakini bahwa pesantren ini saat ini lebih konservatif dan lebih berpaku kepada Salafi daripada kepada Pondok Ngruki.[37]

Ma'had 'Aly Al-Nur didirikan oleh para pengikut setia Abdullah Sungkar, yang meninggalkan Ngruki menyusul konflik internal pada tahun 1995 dan perpecahannya dengan NII pada tahun 1993. Para pendirinya, Abdurrahiem dan Abdul Manaf, dengan dukungan para pengikut yang taat, awalnya mendirikan pesantren baru di Desa Gading, dekat Ngruki. Lembaga ini terbukti cukup sukses, sehingga mendorong yayasan yang mengelolanya, Al-Nur, untuk mencari lokasi

36 The *Jakarta Post*, 16 Oktober 2003, tersedia di <www.thejakartapost.com> (diakses 17 Jan - ari 2007).

37 Jabir, yang direkrut (tapi tidak ditugaskan) sebagai pelaku bom bunuh diri pada peng - boman Kuningan tahun 2004, adalah sepupu aktivis JI yang terkenal Fathurrahman Al-Gho- zi. Dia akhirnya ditembak mati di persembunyiannya di Wonosobo pada bulan April 2006. Ubeid terlibat dalam persiapan pengeboman Kuningan pada tahun 2004, sedangkan Salik adalah salah satu pelaku bom bunuh diri ransel dalam bom Bali II pada tahun 2005

yang lebih baik lagi di Waru, Sukoharjo. Berbeda dengan Pondok Ngruki dan Darusy Syahadah, pesantren ini hanya menawarkan pendidikan setingkat perguruan tinggi (Ma'had 'Aly). Oleh karena itu, semua siswa dari pesantren ini adalah lulusan pesantren lain di jaringan Ngruki. Beberapa alumni Ma'had 'Aly Al-Nur juga pernah terlibat dalam aksi kekerasan di Indonesia.[38] Namun, sekolah itu sendiri tampaknya telah terseret menuju Salafisme ala Saudi, yang pasif secara politis. Bahruddin, guru senior yang pernah memimpin Ma'had 'Aly Al-Nur, adalah lulusan Ngruki yang melanjutkan studinya di lembaga yang disponsori Saudi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) di Jakarta. Tidak seperti Pondok Ngruki, yang kurang memiliki hubungan resmi dengan gerakan atau lembaga tertentu di Timur Tengah, Bahruddin mengklaim bahwa Ma'had 'Aly telah berafiliasi dengan sebuah universitas Salafi di Arab Saudi. Melalui kerja sama dengan lembaga ini, Bahruddin berambisi untuk menghasilkan lulusan yang terlatih dengan baik yang memiliki pengetahuan mumpuni tentang sumber-sumber asli Islam dan mampu menantang para sarjana Muslim Indonesia yang telah dipengaruhi oleh nilai-nilai Barat.

NII, JI, DAN SALAFISME

Sejak Abdullah Sungkar memutuskan hubungan dengan NII pimpinan Ajengan Masduki dan mendirikan JI sebagai organisasinya sendiri, garis ideologi jaringan Ngruki, paling tidak dalam kegiatan bawah tanahnya, terpecah. Eksodus besar-besaran ustaz dan santri dari pesantren pada tahun 1995 terjadi karena konflik antara pengelola yayasan yang bersikap hati-hati dan para pengikut Sungkar, yang mengikuti jejak radikalisasi agama dan politik Sungkar. Namun, NII

38 Alumni ini termasuk Sardona Siliwangi, Suramto (alias Deni), Bagus Budi Prawoto (alias Urwah), Lutfi Haedaroh (alias Ubeid), dan Heri (alias Umar). Perlu dicatat di sini bahwa beberapa dari mereka adalah alumnus atau pernah kuliah baik di Pondok Ngruki maupun Darusy Syahadah.

pimpinan Masduki telah mengakar kuat di dalam seluruh jaringan Ngruki dan mempertahankan pengaruhnya di beberapa bagian jaringan bahkan ketika JI terbentuk. Setelah kematian Sungkar, kekuatan NII (saat ini dipimpin oleh Dadang Hafidz) tampaknya telah kembali. Penguatan ini tampaknya bukan karena lemahnya JI; memang ada pergeseran ideologis di dalam JI setelah kematian Sungkar, tetapi itu hanya mendekatkannya kepada Salafisme gaya Saudi. NII dan JI, yang berbeda dan sampai batas tertentu, saling bersaing, tetapi dari luar sering sulit atau tidak mungkin kita membedakan dua aliran di dalam jaringan Ngruki itu.

Dengan demikian, di wilayah Solo, terdapat sejumlah kelompok berbeda yang telah kita gambarkan sebagai Salafi, tetapi juga dengan perbedaan yang jelas di antara mereka. Dalam literatur akademik (misalnya, Wiktorowicz 2006; Meijer 2009), biasanya salafisme dibedakan menjadi salafisme "murni" atau "pasif", salafisme politik atau *haraki* (aktivis), dan salafisme jihadis. Semua memegang prinsip yang sama dalam menempatkan Nabi dan pengikut pertamanya sebagai teladan untuk ditiru dan menolak interpretasi rasionalis dan modernis. Salafisme "murni" berfokus secara eksklusif pada kesalehan pribadi dan menolak segala bentuk aktivisme politik, termasuk proses demokrasi. Salafisme haraki muncul dari persentuhan antara ideologi politik Ikhwanul Muslimin dan doktrin Salafi murni. Haraki membentuk organisasi formal dan terlibat dalam berbagai bentuk kegiatan politik, meskipun mereka juga menolak demokrasi sebagai lembaga Islami. Sedangkan Salafisme jihadis menyatakan jihad, yang diartikan sebagai perang sungguhan, sebagai inti kewajiban beragama.

Salafisme jihadis adalah kategori yang sulit dipahami, dan tidak jelas bagaimana kaitannya dengan Salafisme jenis lainnya. Laskar Jihad, yang pernah eksis di Yogyakarta, dan mengambil bagian dalam konflik regional di Maluku dan daerah lain pada awal 2000-an, muncul dari jaringan Salafi "murni", dan dibubarkan atas instruksi seorang

syaikh Salafi di Arab Saudi (Hasan 2006). Pasukan jihad lain yang terlibat dalam konflik regional, berafiliasi dengan jaringan Jama'ah Islamiyah, dan yang lain justru bukanlah Salafi sama sekali. Ada sejumlah lembaga di wilayah Solo yang jelas Salafi "murni", seperti Yayasan Darus Salaf, Yayasan Ittiba'us Sunnah, dan pesantren Imam Bukhori, Al-Ukhuwwah, dan Ibnu Taimiyyah. Seperti layaknya kaum puritan, mereka tidak terlibat dalam aktivisme politik atau sosial bentuk apa pun. Namun, kelompok-kelompok Salafi yang paling menonjol di wilayah ini adalah dari kelompok aktivis atau yang *haraki;* saya cenderung menempatkan jaringan Ngruki dan Jama'ah Gumuk ke dalam kategori ini.

Lebih penting daripada klasifikasi jenis Salafisme barangkali adalah meningkatnya orientasi terhadap otoritas keagamaan yang berbasis di Timur Tengah. Di kalangan Salafi murni, sebagian diakui lebih terpelajar daripada yang lain, tetapi untuk semua urusan penting, mereka berkonsultasi dengan para syaikh mereka di Arab Saudi atau Yaman. Dalam jaringan Ngruki, Abdullah Sungkar juga pernah memegang otoritas tertinggi dalam persoalan agama dan politik, tetapi bahkan ketika Sungkar masih hidup, para pengikutnya yang bergabung dalam pelatihan jihad di Pakistan/Afghanistan menjadi terpengaruh oleh para syaikh Saudi yang mereka jumpai di sana. Setelah Sungkar meninggal, beberapa menjadi pengikut Ba'asyir sebagai pemimpin tertinggi, tetapi telah terjadi pergeseran luas menuju otoritas Arab Saudi. Beberapa orang yang berjuang di Afghanistan mempertahankan hubungan dengan veteran jihad Afghanistan dari Saudi. Yang lain menjalin hubungan baru dengan orang-orang dan lembaga-lembaga Saudi yang memberikan dana dan bimbingan agama. Baik Pondok Darus Syahadah maupun Ma'had 'Aly An-Nur telah membangun hubungan mereka sendiri dengan yayasan-yayasan Islam di Saudi untuk urusan pendanaan—untuk Ma'had 'Aly An-Nur, mendapatkannya berkat jasa baik putra sulung Ba'asyir, Abdul Rasyid, yang lulus dari sebuah universitas di Saudi.

Jama'ah Gumuk juga cenderung kepada salafisme (sebagaimana yang terlihat dari literatur yang mereka gunakan), tetapi tidak menampakkan hubungan langsung dengan Timur Tengah. Karena kegiatan laskarnya dan penolakannya terhadap sistem politik Indonesia karena alasan keagamaan, saya menganggapnya sebagai gerakan salafi haraki, seperti jaringan Ngruki. Keduanya bertujuan mengganti tatanan politik, tetapi mereka percaya bahwa itu harus dicapai dengan terlebih dahulu mendidik dan membangun individu dan masyarakat. Mereka mungkin mempertimbangkan tindakan kekerasan pada masa depan, ketika kondisi sudah matang, dan anggota individu dari kedua jaringan mungkin saja terlibat aksi jihad, seperti yang telah kita lihat. Namun, para pemimpin kedua jaringan ini cukup tegas dalam menyatakan bahwa dalam situasi sekarang, mereka menganggap kekerasan tidaklah tepat.

KESIMPULAN

Solo penuh dengan kelompok-kelompok Islam radikal, seperti yang telah disorot pada bab ini. Ini bukan hanya masalah Pesantren Ngruki dan jaringannya, satu-satunya kelompok yang telah menerima perhatian yang besar dari dunia internasional. Seperti telah saya tunjukkan, ada gerakan-gerakan yang jauh lebih luas dari gerakan radikal di kota ini dan di kawasan sekitarnya. Mungkin ini mengejutkan, karena Solo juga memiliki reputasi sebagai pusat tradisi keraton Jawa yang sinkretis serta budaya abangan kelas bawah. Muslim ortodoks tetap menjadi minoritas di Solo. Tetapi mungkin justru posisinya yang minoritas inilah yang memberikan kecenderungan radikal pada Islam di Solo.

Faktor penting lainnya adalah lemahnya organisasi arus utama dalam menjalankan kegiatan Muslim di tempat lain. Meskipun Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tidak sepenuhnya absen, mereka jelas bukan organisasi yang dominan sebagaimana mereka

di tempat lain, dan karenanya tidak memiliki pengaruh yang sama sebagai agen moderasi. Selain itu, Solo tidak memiliki kepemimpinan tradisional yang mampu menjaga keterikatan sosial. Tidak seperti Yogyakarta, Keraton Solo (Kasunanan dan Mangkunegaran) tidak memainkan peran penting dalam masyarakat dan tidak menimbulkan rasa hormat yang tinggi di kalangan warga. Otoritas keagamaan sangat terfragmentasi, sedangkan hubungan sosial longgar dan terpolarisasi. Kota ini didominasi oleh organisasi-organisasi lokal, tetapi bukannya memainkan peran sebagai pemersatu, mereka justru menyumbang polarisasi lebih lanjut.

Organisasi-organisasi Islam di Solo belum menyatakan tuntutan diterapkannya peraturan daerah berbasis Syariah, yang merupakan agenda utama kelompok Muslim di banyak daerah lain (terutama di Jawa Barat dan Sulawesi Selatan). Mungkin itu terjadi karena mereka menyadari posisi minoritas mereka di Solo. Radikalisme Islam telah dinyatakan dalam dua cara yang berbeda: perjuangan untuk negara Islam, seperti pada NII dan jaringan JI, dan aksi main hakim sendiri. Persepsi bahwa Muslim ortodoks tetap minoritas dan bahwa sebagian besar masyarakat Solo masih abangan telah meyakinkan para aktivis bahwa tujuan pertama perjuangan Islam seharusnya bukan untuk melawan abangan, melainkan untuk membawa mereka ke versi Islam yang ketat. Baik Majelis Tafsir Alqur'an maupun Jama'ah Gumuk secara khusus telah menyasar kaum abangan dan cukup berhasil dalam merekrut mereka. Proses perpindahan dari kepercayaan dan praktik abangan menuju santri telah terjadi di seantero Jawa; Muhammadiyah dan NU menjadi pelaku utama dalam proses ini. Di Solo, dengan mayoritas abangan yang begitu besar dan tradisi abangan yang berakar dalam, pola proses ini akan menjadi sangat penting bagi ekspresi-publik Islam.

KEPUSTAKAAN

Ardani, Moh. *Agama dan Perubahan Sosial di Indonesia*: *Mamba'ul Ulum Kasunanan Surakarta* 1905–1942, Studi Kasus. Jakarta: Proyek Penelitian Keagamaan Departemen Agama RI, 1983.

Awwas, Irfan S. *Mengenal Majelis Mujahidin: Untuk Penegakan Syariah Islam*. Yogyakarta: Markaz Pusat Majelis Mujahidin, 2001.

Ba'asyir, Abu Bakar. *Catatan dari Penjara: Untuk Mengamalkan dan Menegakkan Dinul Islam.* Depok: Penerbit Mushaf, 2006.

Berg, L.W.C. van den. *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara* (aslinya terbit dalam bahasa Perancis pada 1887). Jakarta: INIS, 1989.

Cribb, Robert. "Criminality, Violence and the Chinese in the Decolonization of Indonesia, 1930–1960". Paper dipresentasikan untuk Konferensi Internasional tentang "Dekolonisasi dan Posisi Etnis Tionghoa Indonesia 1930–1960". Padang, 18–21 Februari 2006.

Florida, Nancy K. "Pada tembok keraton ada pintu: unsur santri dalam dunia kepujanggaan 'klasik' di Keraton Surakarta". Paper yang dipresentasikan pada simposium *Tradisi Tulis Indonesia* di Universitas Indonesia (UI), Jakarta, 1996.

Hakiem, Lukman and Tamsil Linrung. *Menunaikan Panggilan Risalah: Dokumentasi Perjalanan 30 Tahun Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia.* Jakarta: DDII, 1997.

Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program, 2006.

International Crisis Group. "Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the 'Ngruki Network' in Indonesia". Jakarta/Brussels: ICG, 2002.

———. "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix". Southeast Asia/Brussels: ICG, 2004.

———. "Indonesia: From Vigilantism to Terrorism in Cirebon". Jakarta/Brussels: ICG, 2012.

Kuntowijoyo. *Raja, Priyayi & Kawulo: Surakarta 1900–1915*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004.

Mandal, Sumit K. *Finding Their Place: A History of Arabs in Java under Dutch Rule, 1800–1924.* Tesis Ph.D. New York: Columbia University, 1994.

Meijer, Roel, ed. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009.

Nursalim, Muh. "Faksi Abdullah Sungkar dalam gerakan NII era Orde Baru (Studi Terhadap Pemikiran dan Harakah Politik Abdullah Sungkar)". Tesis Magister. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2001.

Onghokham. "Pemberontakan Madiun 1948: Drama Manusia dalam Revolusi". *Prisma* 7, Agustus 1978.

Ricklefs, M.C. "Islam and the Reign of Pakubuwono II, 1726–1749". Dalam *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, disunting oleh Peter G. Riddell and Tony Street. Leiden: Brill, 1997.

Santosa, June Chandra. *Modernization, Utopia and the Rise of Islamic Radicalism in Indonesia*. Tesis Ph.D. Boston: Boston University, 1996.

Siegel, James T. *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

Soedarmono and Muh. Amin. *Solusi Konflik Pribumi dan Non-Pribumi di Kota Solo*. Laporan Penelitian Dosen Muda UNS, 2002.

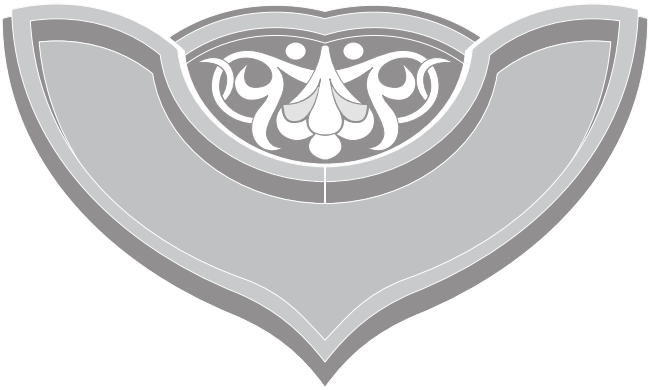
Sudarjat, Edi. "Abu Bakar Ba'asyir: Sebuah Biografi Ringkas". Dalam *Catatan dari Penjara: Untuk Mengamalkan dan Menegakkan Dinul Islam*, disunting oleh Abu Bakar Ba'asyir. Depok: Penerbit Mushaf, 2006.

Sukri, Sri Suhandjati. *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa.* Yogyakarta: Gama Media, 2004.

Suryahardi, Irfan. *Perjalanan Hukum di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Risalah, 1982.

Syukur, Abdul. *Gerakan Usroh di Indonesia: Peristiwa Lampung 1989*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2003.

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". *Studies in Conflict and Terrorism* 29, no. 3 (2006): 207–39.



7

CATATAN AKHIR: KELANGSUNGAN PEMIKIRAN MUSLIM LIBERAL DAN PROGRESIF DI INDONESIA

Martin van Bruinessen

Perkembangan yang dibahas dalam buku ini tampaknya mengesampingkan wacana Islam liberal dan progresif, yang pada 1980-an dan 1990-an disenangi oleh rezim Orde Baru dan telah menerima banyak liputan simpatik dari pers. Para menteri agama saat itu, terutama Munawir Syadzali (1982-1992), sangat mendukung pemikiran keagamaan liberal dan membuat upaya untuk mengembangkan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi pusat intelektualisme Islam. Muhammadiyah, dan khususnya NU pada masa Abdurrahman Wahid (1984-1999), sampai taraf tertentu memberikan perlindungan kepada pemikir dan aktivis muda (meskipun selalu ada kritik dari

para pemikir konvensional di kedua organisasi itu). Taraf dukungan kelembagaan untuk pemikiran dan tindakan progresif seperti itu sudah tak ada lagi, sementara wacana Islam lain, termasuk yang ditekan selama Orde Baru, telah jauh mengemuka dan mendapat persetujuan resmi.

Hal yang sama juga terjadi pada khalayak bagi intelektual Muslim terkemuka. Selama satu setengah dekade terakhir Orde Baru, sebagian besar kelas menengah Muslim yang berpendidikan dan semakin makmur merasa tertarik dengan intelektualisme Islam liberal yang diusung Nurcholish Madjid dan teman-temannya, sebagai alternatif dari wacana puritan atau terpolitisasi dan yang serba syariah yang dibawa oleh dai-dai reformis arus utama. Namun, muncullah alternatif lain, yang tampaknya lebih menarik bagi khalayak dari kalangan menengah ke atas, seperti dai yang amat terkenal Aa Gym yang membawa pesan-pesan toleransi dan manajemen diri melalui psikologi populer (Watson 2005). Gejolak dan kekerasan antaragama pada tahun-tahun itu kian meningkatkan kebutuhan akan pesan-pesan seperti itu dan kebutuhan pada pengobat jiwa. Banyak yang kecewa dengan meningkatnya Islamisme ini berduyun-duyun mendatangi guru yang memberikan ajaran sufi dan terapi spiritual. Kursus tasawuf, zikir berjemaah, dan pelatihan mental—alih-alih seminar tentang intelektualisme Muslim—kini menjadi alternatif yang lebih disukai kalangan menengah daripada Islam politik (Howell 2001 dan 2007; Rudnyckyj 2009).

Akan tetapi, sejauh mana pemikiran progresif dan liberal tetap bercokol di relung tertentu dan terus tumbuh dan berkembang mudah luput dari pengamatan. IAIN telah melahirkan banyak lulusan yang menaruh minta pada filsafat dan dan ilmu sosial; banyak di antara mereka mengambil program pascasarjana di luar negeri lalu kembali untuk menjabat sebagai birokrat keagamaan atau menjadi dosen di IAIN. Fakultas Ushuluddin di IAIN Jakarta dan Yogyakarta, terutama, tetap menjadi benteng pertahanan bagi

kebebasan intelektual dan toleransi.[1] Seperti yang ditunjukkan oleh Mujiburrahman dalam sumbangannya di buku ini, di Sulawesi Selatan, yang menjadi pengkritik utama atas program pemberlakuan syariah adalah para dosen dan lulusan IAIN, dan keberlanjutan pengaruh IAIN ini menyumbang terciptanya situasi saling percaya, yang membuat minoritas Kristen tidak merasa terancam dengan serius di dalamnya. Sama sekali ini tidak berarti bahwa IAIN didominasi oleh Muslim liberal—bahkan, banyak Muslim liberal terkenal yang telah kehilangan jabatan yang berpengaruh di sana—tetapi setidak-tidaknya mereka terus memberikan ruang yang amat penting bagi kebebasan intelektual.[2]

Meski kalah pengaruh dari suara-suara lantang Islamis, pelbagai ketegangan antara pemikiran Islam progresif dan liberal yang telah terbangun dalam kurun 1980-an dan 1990-an tetap terus berkembang dan bahkan menjadi kian tegas dalam mempertahankan kebebasan dan pluralisme keagamaan pada tahun-tahun pasca-Soeharto. Bermacam LSM Muslim, termasuk beberapa yang terutama peduli dengan studi kritis wacana keagamaan, juga diuntungkan dengan adanya dana internasional yang mengalir ke Indonesia untuk pembangunan masyarakat sipil. Ini termasuk LSM semacam LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) di Yogyakarta, yang sebelumnya telah memperkenalkan pemikiran sosial yang kritis dan hermeneutika ke dalam lingkungan pesantren dan terus menyebarluaskan ide-ide keagamaan yang berfokus pada pemberdayaan kelompok tertindas; Rahima yang berfokus pada hak-hak perempuan dan pelaksanaan program pelatihan kesadaran gender; dan Syarikat, yang

1 Suasana liberal di lembaga-lembaga ini menyebabkan serangan amat sengit dari penger-tik Islamis, yang menuduh lembaga itu menjadi tempat pemurtadan (Jaiz 2005). Buku ini sangat berpengaruh pada meluasnya kecurigaan terhadap IAIN, terutama pada fakultas-fakultas ushuluddin.

2 Di awal tahun 2000-an, beberapa IAIN itu, termasuk yang di Jakarta dan Yogyakarta, d-ubah menjadi universitas (UIN, Universitas Islam Negeri), dengan menambahkan sejum-lah fakultas non keagamaan seperti ekonomi, kedokteran, dan ilmu sosial dan politik. Di fakultas-fakultas baru ini, gerakan Islamis berhasil meningkatkan pengaruhnya terhadap mahasiswa, membuat perubahan besar pada suasana kampus.

mengupayakan rekonsiliasi antara kelompok-kelompok sosial yang menjadi pelaku dan korban pembunuhan massal tahun 1965–1966, sebuah upaya pertolongan yang amat kontroversial bagi Muslim yang (terduga) komunis.

LSM paling kontroversial dan yang menjadi target utama fatwa terkenal MUI tahun 2005, sekaligus target pembersihan di tubuh NU dan Muhammadiyah adalah Jaringan Islam Liberal (JIL), yang paling terang-terangan dan paling provokatif menantang wacana Islamis yang kian vokal. Salah satu perang publik yang pertama antara Islamis dan JIL terjadi menyusul sebuah klip film pendek berjudul "Islam Warna-Warni", yang oleh JIL dibelikan waktu penayangan di beberapa saluran televisi komersial pada pertengahan tahun 2002. Klip itu menunjukkan aneka warna upacara dan perayaan Islam, termasuk musik dan tari, aneka rupa gaya arsitektur masjid lokal, dan pelbagai gaya busana yang berbeda dengan gaya berbusana tertutup yang disenangi Islamis. Sebuah perayaan bentuk ekspresi keislaman yang khas Indonesia, dan kekayaan variasi budaya dalam mengekspresikannya. Paling tidak, ada satu kelompok Islamis yang menyerang film ini. Majelis Mujahidin Indonesia, salah satu organisasi yang lebih militan yang memperjuangkan berdirinya negara Islam, menulis surat ke saluran-saluran televisi dengan menyebut film itu sebagai penghinaan terhadap Islam, dan mengancam akan melakukan somasi apabila mereka tidak berhenti menayangkan film itu. Argumen MMI sederhana: Muslim boleh warna-warni, tetapi hanya ada satu Islam, dan perintah Tuhan itu amat jelas-tegas. Dengan memberi kesan bahwa pesan ilahi boleh diadaptasi ke dalam situasi setempat, kaum liberal diniali telah menghina dan salah menampilkan Islam. Meski banyak pengacara dan intelektual terkemuka muncul memberikan dukungan untuk film itu, surat itu terbukti efektif sehingga saluran-saluran televisi itu berhenti menayangkannya.[3]

3 Surat kepada stasiun-stasiun televisi itu, dan bermacam reaksi terhadapnya, serta beragam kritik lain terhadap JIL diterbitkan lagi dalam Al-Anshori 2003. Al-Anshori adalah salah satu juru bicara Majelis Mujahidin pada waktu itu. Pandangan JIL tentang pluralisme dibela oleh

Selain pembelaan mereka untuk variasi lokal dalam kepercayaan dan praktik Islam, tema lain yang keras diusung anggota JIL adalah yang terkait dengan perlunya memahami ayat Al-Quran dan hadis dalam konteksnya yang sesuai ketimbang langsung meyakini bahwa teks itu langsung bisa diterapkan. (Pendukung JIL selalu melawankan "Islam liberal" dengan "Islam literal".) Tema ketiga yang menjadi wacana utama JIL adalah menghormati tradisi agama-agama lain dan mengakui kebenaran mereka. Keprihatinan kelompok ini disajikan dengan fasih dalam sebuah pernyataan terencana oleh pemikir utamanya, Ulil Abshar-Abdalla:

> Saya meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah "organisme" yang hidup (...) bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ke-7 Masehi (...) Saya melihat, kecenderungan untuk "memonumenkan" Islam amat menonjol saat ini. Sudah saatnya suara lantang dikemukakan untuk menandingi kecenderungan ini. Kita memerlukan penafsiran yang nonliteral, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. Kita harus memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak. Islam itu kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks budaya lokal. Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya, tidak usah diikuti. Contoh, soal jilbab, potong tangan, qishash, rajam, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Menurut saya, tidak ada yang disebut "hukum Tuhan" dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut sebagai *maqashidusy syari'ah*, atau tujuan

salah satu pemikir utamanya, Luthfi Assyaukani, dalam rubrik opini di harian Koran Tempo (Assyaukanie 2002).

> umum syariat Islam, dan nilai-nilai dasar ini harus diberi muatan konkret sesuai dengan konteks sosial dan sejarah. Umat Islam harus mengembangkan suatu pemahaman bahwa suatu penafsiran Islam oleh golongan tertentu bukanlah paling benar dan mutlak, karena itu harus ada kesediaan untuk menerima dari semua sumber kebenaran, termasuk yang datangnya dari luar Islam. Setiap nilai kebaikan, di mana pun tempatnya, bisa ada di Kristen, dan agama besar lainnya, bahkan agama dan kepercayaan lokal. Islam sebetulnya lebih tepat disebut sebagai sebuah "proses" yang tak pernah selesai; apa pun penafsiran yang kita bubuhkan atas agama itu, patokan utama yang harus menjadi batu uji adalah maslahat manusia itu sendiri.[4]

Meskipun ada perbedaan yang cukup signifikan antara berbagai kelompok progresif dan liberal di Indonesia, pernyataan ini meringkas dengan baik masalah utama yang sama-sama mereka hadapi (sekaligus menjelaskan apa yang menjadi area konflik dengan Islamis dan pemegang keyakinan ortodoks lainnya). Secara intelektual, JIL adalah ahli waris dua arus pemikiran keagamaan yang berbeda di masa Orde Baru, yang diwakili oleh juru bicara mereka yang paling menonjol, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid (gema dari kedua arus itu dapat dideteksi dalam pernyataan yang dikutip di atas). Banyak hubungan pribadi dan intelektual yang menghubungkan JIL dengan pelbagai gerakan dan institusi yang merupakan anak sungai dari para pendahulu. Ini tidak hanya mencakup LSM yang disebutkan di atas, tetapi juga Yayasan Paramadina, lembaga yang paling memiliki kaitan erat dengan pemikiran Nurcholish Madjid, dan sejumlah instansi terkait, yang sebagian besar dikelola oleh lulusan IAIN Jakarta.

4 Ini adalah ringkasan dari bagian pertama Abshar-Abdalla (2002). Bagian kedua dari teks itu sebagian besar berisi kritik pedas terhadap program gerakan Islamis yang ingin menerapkan syariah sebagai solusi yang siap-pakai untuk segala masalah dan pandangan Manichaean (dualistik) mereka yang menempatkan "Islam" dan "Barat" sebagai lawan bagi satu sama lain.

Paramadina, sejak pertengahan 1980-an, telah melayani kalangan kelas menengah ke atas di Jakarta, menawarkan diskusi yang mirip seminar tentang pemikiran keagamaan modern, menjadi salah satu pembela pluralisme keagamaan paling gigih dalam menanggapi benturan kekerasan antaragama pada tahun-tahun peralihan, menyelenggarakan berbagai kegiatan bersama dengan perwakilan dari agama-agama lain. Paramadina memancing kemarahan banyak pengikut keyakinan ortodoks (termasuk anggota pimpinan pusatnya) saat ia menerbitkan sebuah buku mengenai hubungan antaragama, di mana para penulisnya, berlawanan dengan konsensus yang nyata dari ulama Indonesia, mengajukan pendapat yang membolehkan pernikahan beda agama (termasuk antara Muslimah dan pria non-Muslim).[5]

Pada masanya, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid telah dihadapkan pada kritik sengit (tentang tanggapan terhadap Nurcholis, lihat misalnya Hassan, 1980), tetapi mereka juga merasakan perlindungan yang kuat, yang juga dirasakan oleh penerus mereka, tetapi dalam kadar yang jauh lebih kecil. Hanya beberapa saat setelah JIL muncul, polemik yang sengit dimulai, baik di debat publik, di media cetak, atau di diskusi internet. Sama dengan heterogennya kelompok liberal dan progresif, para pengkritik pun punya beragam latar belakang dan kepentingan. Kritik pertama dan paling nyaring, secara mengejutkan, justru datang dari golongan Islamis radikal pinggiran, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan aktivis muda DDII yang telah menjadi radikal.[6] Mereka menyoroti beberapa

5 Kamal (2004). Karena reaksi keras itu, terutama dari salah satu anggota dewan pembina - ya, Quraish Shihab, Paramadina kemudian menarik buku itu dari peredaran. Majelis Mujahidin mengadakan debat publik dengan penulis buku itu, yang agak mirip pengadilan publik, yang hasilnya dipublikasikan dengan judul yang menunjukkan bahwa mereka menganggap Paramadina bukan Muslim lagi (Majelis Mujahidin Indonesia 2004).

6 Jaiz (2002); Adiani dan Hidayat (2002); Al-Anshori (2003); Armas (2003). Al-Anshori pada waktu itu adalah salah satu juru bicara MMI; Jaiz adalah bekas wartawan dan aktivis DDII, yang sejak 1998 menjadi "kepala penelitian" LPPI, sebuah sebuah lembaga kecil yang mendedikasikan diri untuk berjuang melawan semua penyimpangan dari Islam murni. Husaini adalah salah satu aktivis muda DDII yang paling cemerlang, vokal, dan radikal, yang terobsesi dengan upaya Kristen untuk mengubah keyakinan orang Islam; ia salah satu ak-

masalah nyata seperti penekanan kelompok liberal pada penafsiran yang kontekstual dan rasional dalam memahami teks kitab suci, juga menyinggung konspirasi dan kepentingan Barat yang bersembunyi di balik aling-aling liberal. Mereka berhasil memperingatkan khalayak ramai Muslim arus utama, ulama, dan pegiat keagamaan. Pernyataan publik JIL lebih kerap konfrontatif dan menantang otoritas, sehingga tidak membuat pesannya lebih nyaman dicerna. Pada pertengahan dekade, istilah "liberal" telah menjadi sebuah stigma yang akan sebisa mungkin dihindari oleh semua LSM Muslim. Kini bukan lagi yang radikal yang menentang JIL dan liberalisme Islam, tetapi juga banyak kalangan dari arus utama yang moderat (misal, Buchori 2006).

LSM yang bekerja di tingkat akar rumput pun menemui hambatan besar begitu orang menghubung-hubungkan mereka dengan "Islam liberal". Sebagian besar LSM Muslim akhirnya mengambil jarak dari JIL untuk menghindari tuduhan ikut bersalah. Kongres NU dan Muhammadiyah pada tahun 2004 menandai kali pertamanya sebuah pukulan bagi pemikiran liberal dan progresif, karena hanya sedikit saja orang yang dikenal mewakili ide-ide liberal yang tetap bertahan di jabatan formal mereka di kedua organisasi ini. Namun, seperti ditunjukkan oleh Burhani (dalam buku ini) untuk kasus Muhammadiyah, dan oleh saya sendiri untuk NU (Bruinessen 2010), suara liberal dan progresif tetap hadir di kedua organisasi itu, meski barangkali tidak semenonjol dulu. Anggota JIL paling terkenal, Ulil Abshar-Abdalla, melakukan upaya yang berani untuk terpilih dalam kepemimpinan NU dan memperoleh jumlah suara yang signifikan.

JIL tetap memegang dukungan dari intelektual liberal dan progresif dari generasi sebelumnya, terutama dari Abdurrahman Wahid yang hingga menjelang meninggalnya pada bulan Desember 2009, masih tampil tiap pekan di acara *talk show* radio "Kongkow

tivis radikal yang diajak bergabung ke Majelis Ulama Indonesia. Armas dan Husaini belajar di Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia, dan mereka bekerja sama di sebuah LSM kecil bernama INSISTS yang mewakili pandangan ISTAC di Indonesia.

Bareng Gus Dur" yang disiarkan oleh JIL. Sejak tahun 2005, namun, nilai berita JIL menurun: tak ada kontroversi besar lagi. Situs web JIL, <http://islamlib.com>, masih aktif dan secara teratur diperbarui dengan easi-esai menarik, tetapi aktivitas publik yang dikelola oleh jaringan itu kini telah jauh lebih sedikit dibandingkan dengan pada tahun-tahun awal pendiriannya. Hal yang sama juga berlaku pada sebagian besar LSM Muslim yang mengusung pemikiran liberal dan progresif. Dana dari luar untuk kegiatan mereka sudah berkurang, kalah oleh krisis ekonomi dan politik, dan khalayak yang terjangkau oleh sumbangan intelektual mereka telah jauh mengecil. Lagi pula, kebanyakan anggotanya telah melanjutkan hidup dan memiliki aktivitas utama lain di tempat lain. Dua lembaga kajian yang dekat dengan, tetapi secara formal independen dari, Muhammadiyah dan NU, yakni Maarif Institute dan Wahid Institute, menjadi tempat aman bagi intelektual muda yang kritis di kedua organisasi besar ini. IAIN, UIN, dan lembaga lainnya seperti Yayasan Paramadina juga memberikan celah agar para pemikir liberal dan progresif untuk terus bekerja.

Tampaknya mungkin bahwa intelektual Muslim liberal dan progresif akan tetap ditoleransi di dalam lembaga dan organisasi besar itu, selama mereka tidak secara terbuka menantang otoritas mapan. Beberapa dari mereka bahkan mungkin naik ke posisi yang berpengaruh lagi dan memberi dampak pada perdebatan publik. Dalam rumusan paling sederhana mereka, yang penting, ide-ide penafsiran rasional atas teks kitab suci, adaptasi pesan Islam sesuai kondisi setempat, dan penghormatan pada agama-agama lain akan terus dimiliki bersama-sama oleh banyak Muslim arus utama Indonesia.

KEPUSTAKAAN

Ardani, Moh. Agama dan Perubahan Sosial di Indonesia: Mamba'ul Ulum Kasunanan Surakarta 1905–1942, Studi Kasus. Jakarta: Proyek Penelitian Keagamaan Departemen Agama RI, 1983.

Abshar-Abdalla, Ulil. "Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam". Kompas, 18 November 2002. Dicetak ulang di Abshar-Abdallah 2005.

———. Menjadi Muslim Liberal. Jakarta: Nalar, 2005.

Al-Anshori, Fauzan. Melawan Konspirasi JIL "Jaringan Islam Liberal" Jakarta: Pustaka Al-Furqan, 2003.

Armas, Adnin. Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

Assyaukanie, Luthfi. "Islam Warna-warni". Koran Tempo, 13 August 2002. Online at <http://islamlib.com/id/artikel/islam-warna-warni>.

———. Wajah Liberal Islam Indonesia. Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002.

Bruinessen, Martin van. "New Leadership, New Policies? The Nahdlatul Ulama Congress in Makassar". Inside Indonesia, no. 101 (2010). Online at <http://www.insideindonesia.org/weekly-articles-100-apr-june-2010/new-leadership-new-policies-16061866>.

———. "What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia". Kertas kerja. Singapura: S. Rajaratnam School of International Studies, 2011.

———. "Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalisation". Dalam Muslim Responses to Globalization in Southeast Asia, disunting oleh by Ken Miichi dan Omar Farouk Bajunid. Akan terbit.

Buchori, KH. Abdusshomad. Santri Menggugat JIL & Sekte Pluralisme Agama. Surabaya: MUI Propinsi Jatim, 2006.

Hassan, Kamal. Muslim Intellectual Response to New Order Modernization in Indonesia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1980.

Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival". Journal of Asian Studies 60 (2001): 701–29.

———. "Modernity and Islamic spirituality in Indonesia's New Sufi networks". In Sufism and the "Modern" in Islam, disunting oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell. London: I.B. Tauris, 2007.

Husaini, Adian. Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

———. Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta & Data. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2006.

Husaini, Adian dan Nuim Hidayat. Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Jaiz, Hartono Ahmad. Bahaya Islam Liberal. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.

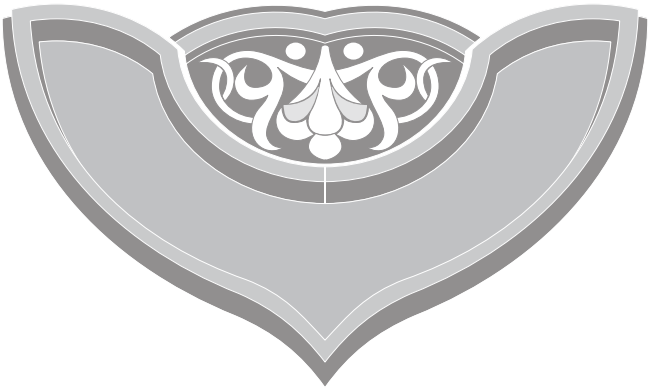
———. Ada Pemurtadan di IAIN. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.

Kamal, Zainun, et al. Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.

Majelis Mujahidin Indonesia. Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina. Yogyakarta: Wihdah Press, 2004.

Rudnyckyj, Daromir. "Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia". Cultural Anthropology 24, no. 1 (2009): 104–41.

Watson, C.W. "A Popular Indonesian Preacher: The Significance of AA Gymnastiar". Journal of the Royal Anthropological Institute 11 (2005): 773–92.



DAFTAR ORGANISASI DAN LEMBAGA MUSLIM DI INDONESIA

Aisyiah	Organisasi perempuan perserikatan Muhammadiyah. Namanya diambil dari nama salah satu istri Nabi Muhammad, Aisyah.
Al Irsyad	Perserikatan reformis Muslim, aktif hanya di komunitas Arab di Indonesia.
Baitul Muslimin Indonesia	"Sayap" Muslim partai politik nasionalis PDI-P, didirikan tahun 2007 di bawah lindungan Megawati Sukarnoputri dan tokoh-tokoh penting Muhammadiyah dan NU.
Bakom-PKB	Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa, organisasi yang bertujuan mengintegrasikan keturunan Tianghoa di Indonesia ke dalam negara Indonesia dengan cara masuk Islam. Didirikan di tahun 1974 oleh Junus Jahja (keturunan Tionghoa) untuk menjadi penerus lembaga serupa (LPKB, Lembaga Pembina Kesatuan Bangsa) yang ia dirikan di masa Orde Lama tapi dibubarkan pada tahun 1967.
Bakor Pakem	Badan Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat, organisasi resmi (berafiliasi dengan Kejaksaan

Agung) yang bertugas melakukan pengawasan gerakan dan aliran keagamaan. Berbeda dengan MUI, yang hanya bisa menyebut ajaran dan praktik tertentu sebagai sesat dan tidak islami, Bakor Pakem bisa merekomendasikan pelarangan atas ajaran dan praktik tersebut.

BAZ — Badan Amil Zakat.

BKPRMI — Badan Kontak Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia, organisasi setengah resmi, berkantor pusat di Masjid Istiqlal, Jakarta.

BKSPP — Badan Kerjasama Pondok Pesantren, sebuah asosiasi ulama yang berkedudukan di Jawa Barat, kebanyakan pernah berafiliasi dengan Masyumi.

BMI (1) — Bank Muamalat Indonesia, bank syariah pertama di Indonesia, diresmikan oleh Soeharto pada tahun 1991. Dianggap sebagai salah satu prestasi pertama ICMI dan indikasi "Islamic turn" di masa Orde Baru.

BMI (2) — Baitul Muslimin Indonesia, sayap Muslim PDI-P.

Brigade Hizbullah — Milisi yang saat ini berafiliasi dengan Partai Bulan Bintang. Di tahun 1998, ia merupakan koalisi besar dan luas dari kelompok pemuda militan, komponen utama Pam Swakarsa.

Darul Arqam (1) — Secara harfiah berarti 'Rumah Arqam' (Arqam adalah salah satu sahabat Nabi yang rumahnya menjadi tempat berkumpul kaum Muslim generasi awal). Gerakan keagamaan dengan inspirasi sufi dan keyakinan milenarian yang kuat ini awalnya didirikan di Malaysia dan aktif di Indonesia sejak 1980-an. Dilarang di Malaysia, dinyatakan sebagai "kelompok beraliran sesat" oleh MUI di Indonesia, dan secara resmi dibubarkan pada tahun 1994. Darul Arqam Malaysia memanfaatkan jaringannya yang luas untuk mengubah dirinya menjadi sebuah perusahaan perdagangan yang sukses, Rufaqa' Korporation.

Darul Arqam (2) Nama yang sama digunakan oleh Muhammadiyah untuk program pelatihan agama bagi staf dan anggota yang bekerja di dalamnya. Oleh karenanya, beberapa pesantren Muhammadiyah mengadopsi nama ini. Tidak ada hubungan dengan gerakan di atas.

Darul Islam Gerakan untuk mendirikan negara Islam yang menguasai sebagian wilayah Jawa Barat, Sulawesi Selatan, dan Aceh sampai tahun 1962 atau 1963, dan sejak itu tetap menjadi gerakan bawah tanah. Juga dikenal sebagai DI dan NII/TII (q.v).

DDI Darud Dakwah wal Irsyad, asosiasi pendidikan Muslim, didirikan oleh sarjana Bugis, Haji Abd. Rahman Ambo Dalle (m.1996). Sekolahnya di Sengkang, Sulawesi Selatan, telah menelurkan banyak lulusan yang menjadi ulama terkemuka, dan melahirkan sebuah jaringan sekolah menengah di kalangan masyarakat Bugis di seluruh Indonesia.

DDII Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, organisasi yang didirikan oleh Mohamad Natsir dan mantan pemimpin Masyumi lainnya di tahun 1967, dengan tujuan membuat kaum Muslim Indonesia lebih islami.

Depag Departemen Agama. Kini Kementerian Agama.

DI lihat Darul Islam.

DKM Dewan Kesejahteraan Masjid. Banyak masjid memiliki DKM yang bergiat untuk kesejahteraan sosial jemaah masjid, misalnya dalam bentuk dana pemakaman.

DMI Dewan Masjid Indonesia, organisasi payung bagi pengurus masjid di Indonesia.

èLSAD Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, LSM yang berkedudukan di Surabaya dan aktif di konstituen NU.

Fahmina Institute	LSM berkedudukan di Cirebon yang aktif di dunia pesantren dan berfokus pada isu-isu gender. Dipimpin oleh Kyai Haji Husein Muhammad.
Fatayat NU	Organisasi perempuan Nahdlatul Ulama.
FKAWJ	Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jama'ah, salah satu dari dua sayap gerakan "pemurnian" Salafi Indonesia, didirikan dan dipimpin oleh Ja'far Umar Thalib. Forum ini mendorong lahirnya milisi bersenjata, Laskar Jihad.
FPI	Front Pembela Islam, kelompok vigilante (sebutan umum untuk kelompok yang suka main hakim sendiri—penerj.) yang berkedudukan di Jakarta, dipimpin oleh "Habib" Rizieq Syihab, terkenal dengan penyerbuan mereka ke bar dan tempat hiburan malam dan demonstrasi melawan musuh Islam dan kelompok "sesat".
FPIS	Front Pemuda Islam Surakarta, kelompok vigilante yang radikal di Solo yang tersohor di tahun-tahun awal pasca-Soeharto lantaran penyerbuan mereka ke bar, klub malam, dan hotel-hotel yang menerima tamu asing.
FSPP	Forum Silaturrahim Pondok Pesantren, asosiasi ulama pesantren berkedudukan di Banten yang aktif melakukan agitasi untuk penerapan Syariah.
FUI	Forum Ukhuwah Islamiyah, sebuah organisasi bentukan MUI untuk mobilisasi massa, terdiri dari perwakilan dari berbagai organisasi Muslim. Pertama muncul selama pemerintahan Abdurrahman Wahid, melakukan demonstrasi untuk memengaruhi proses politik. Bedakan dengan Front Umat Islam.
FUI	Front Umat Islam, sebuah koalisi longgar kelompok radikal yang dibentuk oleh pemimpin HTI, Al-Khatthath, pada awal tahun 2000. Sebuah koalisi yang sama dengan nama

yang sama pernah didirikan di Sulawesi Selatan pada tahun 1999.

Furkon — Kelompok pemuda yang berafiliasi dengan ICMI di masa peralihan dari Soeharto ke pasca-Soeharto.

FUUI — Forum Ulama Umat Islam, kelompok kecil di Jawa Barat yang mengeluarkan pernyataan simpati kepada kelompok radikal seperti MMI-nya Ba'asyir. Terkenal setelah menerbitkan fatwa yang menyatakan bahwa Ulil Abshar-Abdalla dari Jaringan Islam Liberal murtad dan layak dihukum mati. Pemimpinnya, 'Athian Ali M. Da'i, dan sekretaris-jenderalnya, "Ustaz" Hedi Muhamad, menjadi terkenal karena pernyataan keras mereka, tetapi tidak punya pengaruh terhadap orang-orang yang berpendidikan agama sepadan dengan mereka.

GAI — Gerakan Ahmadiyah (Lahore) Indonesia, organisasi nasional yang merupakan cabang Ahmadiyah di Lahore, Pakistan.

GPI — Gerakan Pemuda Islam, didirikan di tahun 1967, menggantikan GPII yang dilarang.

GPII — Gerakan Pemuda Islam Indonesia, gerakan pemuda Masyumi, dibentuk tahun 1945 dan dibubarkan di tahun 1963 oleh Sukarno. Meski secara resmi sudah tidak ada lagi, sebagian besar jaringan solidaritas organisasi ini tetap tampak.

GPK — Gerakan Pemuda Ka'bah, gerakan pemuda paramiliter yang berafiliasi dengan PPP. Kakbah pernah menjadi lambang PPP hingga rezim Orde Baru memerintahkan partai ini untuk menggantinya dengan lambang yang tidak terang-terangan berbau Islam.

GUPPI — Gabungan Usaha Perbaikan Pendidikan Islam, asosiasi ulama yang berafiliasi dengan Golkar. Beberapa mantan aktivis Darul Islam dikembalikan ke masyarakat melalui GUPPI.

Hidayatullah — Nama pesantren di Balikpapan, Kalimantan Timur, yang didirikan pada tahun 1973 oleh Abdullah Said, bekas ajudan

	Kahar Muzakkar, pemimpin Darul Islam Sulawesi Selatan. Pesantren ini menjadi pusat jaringan organisasi lokal di Indonesia. Jurnal Suara Hidayatullah merupakan bagian dari jaringan ini. Jurnal yang terbit sejak 1988 ini merupakan salah satu lembaga penerbitan Islam radikal yang paling sukses.
HIPMI	Himpunan Pengusaha Muslim Indonesia.
Hizbut Tahrir	lihat HTI
HMI	Himpunan Mahasiswa Indonesia, himpunan pelajar yang lumayan reformis. Meski secara formal ia independen, di tahun '50-an dan '60-an, secara ideologis ia dekat dengan Masyumi. Di tahun '70-an, HMI menjadi terkait dengan pemikiran modernis Nurcholish Madjid. Tahun 1986, kelompok yang menolak kebijakan "ideologi tunggal" Soeharto mendirikan organisasi tak resmi HMI-MPO (Majelis Penyelamatan Organisasi).
HTI	Hizbut Tahrir wilayah Indonesia, cabang dari gerakan transnasional Hizbut Tahrir yang bertujuan mendirikan kekhalifahan baru dan menyatukan seluruh dunia di bawah panji-panjinya. HTI menolak demokrasi dan tidak mau ikut pemilu.
IAIN	Institut Agama Islam Negeri.
ICIP	International Center for Islam and Pluralism, sebuah LSM yang dirikan atas prakarsa dan dukungan penuh The Asia Foundation. Kerap mengadakan seminar, dan telah memperkenalkan banyak pemikir Muslim asing berpandangan liberal kepada khalayak Indonesia.
ICMI	Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, sebuah organisasi Muslim terpelajar (kebanyakan PNS), yang secara resmi didirikan oleh B.J. Habibie pada Desember 1990, dengan persetujuan nyata dari Soeharto.

IJABI — Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia, organisasi bagi penganut Syiah, diketuai oleh Jalaluddin Rachmat. (<www.jalal-center.com>).

IMM — Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah.

IMMIM — Ikatan Masjid dan Mushalla Muttahidah, berkedudukan di Sulawesi Selatan.

INSISTS — Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization. Lembaga kajian konservatif yang didirikan oleh lulusan ISTAC di Malaysia (the Institute for Islamic Thought and Civilization, Institut Pemikiran dan Peradaban Islam), memusatkan perhatian pada Islamisasi pengetahuan. [Awalnya bernama INSIST, tapi karena ada juga LSM berhaluan kiri dengan nama itu, akhiran "S" ditambahkan untuk mewakili konsonan pertama dari "civilization".]

Islam Jama'ah — Gerakan sektarian yang muncul pada 1950-an, di bawah kepemimpinan guru karismatik Nurhasan Ubaidah Kediri (juga dikenal sebagai Amir Nurhasan Lubis). Gerakan Islam Indonesia pertama dengan struktur jemaah dan kepemimpinan otoriter yang kuat. Berulang kali dinyatakan sebagai aliran sesat, tetapi tetap hidup dengan nama yang berbeda (Lemkari, LDII) di bawah naungan banyak tokoh Golkar.

JAI — Jama'ah Ahmadiyah Indonesia, organisasi tingkat nasional yang merupakan cabang Ahmadiyah Qadian di Indonesia.

Jama'ah Islamiyah — Jaringan atau organisasi Islam yang didirikan oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Namanya beberapa kali muncul pada akhir tahun 1970-an dan tampak identik dengan gerakan Usroh yang dipimpin oleh kedua orang ini. Pada pertengahan 1990-an, ketika Sungkar memutuskan hubungan dengan gerakan Darul Islam, jaringan Sungkar disebut lagi dengan nama

	Jama'ah Islamiyah atau JI. Dokumen yang ditemukan pasukan keamanan menunjukkan bahwa JI memiliki struktur daerah yang berkembang dengan baik, mencakup seluruh Asia Tenggara dan Australia.
Jama'ah Tabligh	Gerakan kesalehan antarnegara dengan karakter misionaris yang kuat, berasal dari Asia Selatan. Aktif di Indonesia sejak tahun 1980 (bahkan mungkin lebih awal) dan seterusnya. Dikenal secara internasional sebagai Tablighi Jama'at.
Jamiat Chair	atau al-Jam'iyya al-Khayriyya, organisasi kebajikan dan pendidikan kaum Arab "tradisionalis", didirikan pada tahun 1905.
JAT	Jamaah Ansharut Tauhid, organisasi yang didirikan oleh Abu Bakar Ba'asyir setelah ia keluar dari MMI di tahun 2008.
JATMI	Jam'iyah Ahlith Thoriqah al-Mu'tabarah Indonesia, organisasi payung tarekat sufi "ortodoks" yang bergabung untuk membedakan diri mereka dengan gerakan mistis yang heterodoks (bidah). Setelah mengalami konflik politis internal di akhir 1970-an, tarekat-tarekat yang para pemimpinnya loyal kepada NU, berbondong-bondong meninggalkan organisasi ini dan mendirikan JATMN.
JATMN	Jam'iyah Ahlith Thoriqah al-Mu'tabarah Nahdliyyin. Asosiasi tarekat yang berafilliasi dengan NU.
JI	lihat Jama'ah Islamiyah
JIL	Jaringan Islam Liberal
JIMM	Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, kelompok yang longgar terdiri dari pemikir muda progresif berlatar belakang Muhammadiyah, bukan merupakan bagian formal dari organisasi Muhammadiyah (seperti halnya Pemuda Muhammadiyah dan IMM).

KAHMI — Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Indonesia, organisasi untuk mantan anggota HMI. Sebuah jaringan yang kuat dan berpengaruh karena posisi strategis banyak anggotanya dalam bisnis, birokrasi, dan politik.

KAMI — Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia, gerakan pelajar antikomunis dan anti-Sukarno yang melalui demonstrasinya yang terkoordinasi dengan militer di tahun 1965–1966, turut berperan atas lahirnya Order Baru.

KAMMI — Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia, organisasi pelajar yang berafiliasi dengan gerakan Tarbiyah, didirikan pada Maret 1998. Secara ideologis dekat dengan PKS meski secara resmi ia independen. (<http://kammi. or.id/last>)

KISDI — Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam, komite yang erat berkaitan dengan DDII, yang selama tahun 1990-an secara agresif turun ke jalan, berunjuk rasa di kedutaan-kedutaan dan media yang mereka anggap menurunkan laporan yang menghina Islam.

KOMPAK — Komite Aksi Penanggulangan Akibat Krisis. Organisasi pemberi bantuan yang didirikan oleh DDII ketika terjadi konflik antaragama. KOMPAK diduga mengirim bantuan kemanusiaan dan militer untuk membantu kaum Muslim yang diserang.

KPPSI — Komite Persiapan Penegakan Syari'ah Islam, kelompok penekan di Sulawesi Selatan yang menghendaki penerapan syariah di provinsi itu. Banyak dari anggotanya yang memiliki pertalian keluarga dengan gerakan Darul Islam di provinsi ini.

KUA — Kantor Urusan Agama, kantor Departemen Agama di daerah yang bertugas melaksanakan dan mencatat perkawinan, melayani pemberangkatan haji, dan sebagainya.

KUII	Kongres Umat Islam Indonesia. Kongres dengan nama ini pertama kali dilakukan di bulan November 1945, diikuti oleh semua organisasi Muslim. Di sini Masyumi dilantik sebagai partai politik. Kongres keempatnya, yang dihadiri oleh seluruh organisasi besar, termasuk beberapa yang radikal, diadakan pada bulan April 2005 atas inisiatif dari MUI.
KW IX	Komando Wilayah IX, struktur wilayah dari gerakan bawah tanah Darul Islam (NII) yang meliputi wilayah Jakarta-Banten.
Lakpesdam	Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia merupakan LSM yang berafiliasi dengan NU (<http://www.lakpesdam.or.id>). Di luar LSM yang berpusat di Jakarta ini, banyak LSM lain di tingkat provinsi yang biasanya memakai nama yang sama(disingkat menjadi LKPSDM).
LAPAR	Lembaga Advokasi dan Pendidikan Anak Rakyat, LSM di Makassar yang sebagian besar anggotanya merupakan mantan aktivis PMII. Mengambil posisi yang tegas menentang formalisasi syariah di Sulawesi Selatan.
LDII	Lembaga Dakwah Islam Indonesia, satu dari beberapa nama yang dipakai oleh gerakan Islam Jama'ah sebagai upaya mereka berkelit dari larangan. Nama lainnya termasuk LKI atau Lemkari, Lembaga Karyawan Indonesia.
LDK	Lembaga Dakwah Kampus, lembaga yang berpusat di masjid kampus yang mengurusi kegiatan keagamaan.
Lemkari	lihat LKI
LIPIA	Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab, sebuah lembaga di Jakarta yang mengajarkan bahasa Arab dan Islam versi Salafi/Wahabi, didirikan dan didanai Arab Saudi.
LKI	Lembaga Karyawan Indonesia (Lemkari), satu dari sekian nama yang dipakai oleh gerakan sektarian Islam Jama'ah. Lihat LDII.

LKiS — Lembaga Kajian Islam dan Sosial, LSM yang berkedudukan di Yogyakarta, aktif melayani konstituen NU.

LKPSDM — lihat Lakpesdam

LPPI — Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam. Dipimpin oleh M. Amin Djamaluddin dan dengan dijurubicarai oleh Hartono Ahmad Jaiz, seorang alumnus IAIN dan Al-Azhar, lembaga ini menjadi pelopor perjuangan melawan apa yang mereka anggap sebagai ajaran yang menyimpang, baik melalui tulisan maupun melalui aksi-aksi kekerasan.

LPPOM-MUI — Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-Obatan, dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia.

LP3ES — Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, sebuah lembaga penelitian terkemuka dan LSM pembangunan, didirikan pada tahun 1971 oleh mantan aktivis mahasiswa yang berafiliasi dengan Masyumi dan Partai Sosialis Indonesia.

LP3SyI — Lembaga Pengkajian Penegakan Penerapan Syariat Islam, komite aksi di Garut, Jawa Barat yang memperjuangkan diterapkannya perda berbasis Syariah.

LSAF — Lembaga Studi Agama dan Filsafat, didirikan pada pertengahan 1980-an oleh kaum Muslim liberal berlatar Masyumi. Dipimpin oleh M. Dawam Rahardjo. Menerbitkan jurnal Ulumul Qur'an, yang memperkenalkan banyak konsep baru ke dalam perdebatan intelektual pada periode itu dan memuat artikel serius dan apresiatif mengenai agama lain.

Maarif Institute — Lembaga kajian yang didirikan oleh Syafi'i Maarif sebelum mengakhiri masa tugasnya sebagai Ketua Umum Muhammadiyah (2004), untuk memberikan institutional setting bagi aktivis Muhammadiyah yang "liberal".

MAN — Madrasah Aliyah Negeri, sekolah setingkat SMP dengan kurikulum yang terdiri dari 30 persen pelajaran agama dan 70 persen mata pelajaran umum.

Masyumi — Majelis Syura Muslimin Indonesia, didirikan sebagai organisasi yang menaungi semua organisasi Muslim di Indonesia menjelang berakhirnya kekuasaan Jepang; menjadi partai politik di zaman kemerdekaan, dan dibubarkan pada tahun 1960 setelah berkonflik hebat dengan Sukarno. Meski hampir setengah abad sudah tak ada lagi organisasi yang memakai namanya, ia masih menarik kesetiaan sejumlah masyarakat Muslim.

MER-C — Medical Emergency Rescue Committee, LSM Muslim yang didirikan di tahun 1999 untuk memberi bantuan medis di wilayah konflik.

MMI — Majelis Mujahidin Indonesia, sebuah organisasi yang didirikan tahun 2000 untuk memberikan dukungan hukum bagi pelbagai kelompok—kebanyakan dari gerakan Darul Islam—yang berjuang mengubah Indonesia menjadi negara Islam. Hingga 2008, Abu Bakar Ba'asyir adalah amir atau pemimpin organisasi ini; Irfan S. Awwas menjadi ketuanya, hingga kini.

MTA — Majelis Tafsir Alqur'an, organisasi kaum reformis dari Solo yang mengarahkan aktivitas dakwahnya terutama kepada golongan bawah yang berpendidikan minim dan berlatar belakang abangan.

Muhammadiyah — Organisasi Muslim reformis, didirikan di tahun 1912. Organisasi terbesar kedua di Indonesia.

MUI — Majelis Ulama Indonesia didirikan di tahun 1975 sebagai penghubung resmi antara pemerintah dan umat Muslim, memberi saran kepada pemerintah dan menjelaskan (melegitimasi) kebijakan pemerintah. Setelah Orde Baru

tumbang, MUI mengambil jarak yang jauh dari pemerintah (meski masih mendapat dana dari pemerintah) dan bertindak selayaknya kelompok penekan.

Muslimat NU — Organisasi perempuan Nahdlatul Ulama.

Nahdlatul Ulama (NU) — Organisasi Muslim tradisional, didirikan tahun 1926. Organisasi Muslim terbesar di Indonesia, dan sekaligus terbesar di dunia.

Nasyiatul Aisyiah — Organisasi pemudi Muhammadiyah.

NII/TII — Negara Islam Indonesia/Tentara Islam Indonesia.

NU — lihat Nahdlatul Ulama.

PAKEM — lihat Bakor Pakem.

Pam Swakarsa — Pasukan Pengamanan Masyarakat Swakarsa, direkrut oleh militer (terutama oleh Jenderal Wiranto) dari golongan pemuda Muslim, saat sidang istimewa MPR berlangsung pada November 1998 (setelah Soeharto tumbang). Ini menjadi awal dari semua milisi Muslim yang datang kemudian. Brigade Hizbullah, yang saat itu merupakan koalisi kuat dari 100.000 hingga 125.000 aneka faksi, bersama dengan Furkon, organisasi pemuda yang berafiliasi dengan ICMI, menjadi komponen utamanya.

PAN — Partai Amanah Nasional, partai sekuler yang didirikan pada periode Reformasi oleh Amien Rais dan koalisi pelangi kaum intelektual. Dianggap dekat dengan Muhammadiyah karena organisasi ini sangat terwakili di dalamnya.

Paramadina — Lembaga ini didirikan tahun 1986 sebagai "klub kajian Agama" untuk menyebarkan ide-ide keagamaan yang canggih kepada kelas menengah Muslim Indonesia yang terus meningkat. Amat dikaitkan dengan alumni gerakan mahasiswa HMI. Selama hidupnya, Nurcholish Madjid (m. 2005) menjadi tokoh utamanya dan memberikan kontribusi

besar terhadap wacana liberal dan pluralistik. Tahun 2000, sebuah universitas dengan nama yang sama, didirikan.

Parmusi — Partai Muslimin Indonesia partai politik yang didirikan pada tahun 1968 untuk menggantikan partai Masyumi yang telah dilarang dan untuk menarik suara Muslim reformis.

PBB — Partai Bulan Bintang, partai politik dengan program Islam (pro-syariah), menyasar konstituen Masyumi, tapi hanya mewakili sebagian kecilnya (bulan sabit dan bintang adalah lambang Masyumi).

PDII — Pusat Dakwah Islam Indonesia, sebuah badan yang didirikan oleh Menteri Agama di tahun 1969, sebagai alternatif DDII yang pro-pemerintah.

Persis Persatuan Islam — Organisasi reformis Muslim puritan yang berpusat di Bandung dan Bangil.

Perti — Persatuan Tarbiyah Islamiyah awalnya adalah asosiasi sekolah tradisional yang berkedudukan di Sumatra Barat, sebelum menjadi partai politik pada tahun 1948. Tahun 1973, sebagian anggotanya bersama partai-partai Islam lainnya bergabung ke dalam PPP, dan sebagian lainnya bergabung dengan Golkar (di sini ia tetap menjadi entitas tersendiri dengan nama Tarbiyah Islamiyah).

PII — Pelajar Islam Indonesia, organisasi pelajar muslim (setingkat SMP dan SMU) yang berafiliasi dengan Masyumi. Meski secara resmi sudah dibubarkan, ia tetap aktif di sepanjang periode Orde Baru.

PITI — Persatuan Islam Tionghoa Indonesia.

PK — Partai Keadilan, partai politik yang didirikan oleh aktivis gerakan Tarbiyah pada tahun 1998, versi Indonesia dari Ikhwanul Muslimin. Untuk alasan teknis, partai ini dibubarkan pada tahun 2003 dan didirikan kembali menjadi PKS.

PKB — Partai Kebangkitan Bangsa, partai politik Islam yang didirikan oleh Abdurrahman Wahid dan para kiai terkemuka NU pada tahun 1998, menarik bagi segmen Muslim tradisionalis Indonesia.

PKS — Partai Keadilan Sejahtera, kelanjutan dari PK.

PMB — Partai Matahari Bangsa, didirikan pada tahun 2006 oleh para aktivis muda Muhammadiyah sebagai partai politik berbasis Muhammadiyah, tapi tidak diakui demikian oleh Muhammadiyah.

PMI — Partai Muslimin Indonesia, Parmusi, partai politik yang didirikan di tahun 1968 untuk menggantikan partai Masyumi yang sudah dilarang, menarik suara kaum Muslim reformis.

PMII — Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia, organisasi pelajar yang berafiliasi dengan NU.

PPIM — Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, lembaga penelitian pada UIN (dulu: IAIN) Syarif Hidayatullah, Ciputat, Jakarta.

PPP — Partai Persatuan Pembangunan, partai politik yang didirikan pada tahun 1973 melalui penggabungan paksa partai-partai Islam, utamanya NU dan PMI.

P3M — Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, LSM yang melaksanakan proyek pembangunan berbasis pesantren dan aneka pelatihan. Baik jaringan NU maupun Masyumi terwakili pada jajaran pengurusnya; Masdar F. Mas'udi menjadi direkturnya sejak sejak didirikan pada tahun 1986.

PPTI — Partai Politik Tharikat Islam, kemudian berganti nama menjadi Persatuan Pengamal Tarekat Islam, partai politik yang didirikan di pengujung tahun 1940-an oleh guru tarekat Naqshbandiyah di Minangkabau. Di masa Demokrasi Terpimpin, ia mengambil bentuk menjadi "golongan

fungsional" dan bergabung ke dalam sekretariat gabungan Golkar.

PSII — Partai Syarikat Islam Indonesia, partai politik yang berasal dari gerakan Sarekat Islam. Bergabung ke dalam PPP di tahu 1973. Ikut Pemilu tahun 1999 tapi tidak meraih satu kursi pun.

PTDI — Pendidikan Tinggi Dakwah Islam, didirikan dan dipimpin oleh da'i radikal Usman al-Hafidy, di Jakarta.

PUI — Persatuan Umat Islam, organisasi pendidikan berkedudukan di Jawa Barat, berafiliasi politik dengan Masyumi.

Rabithah Alawiyah — Badan kontak kaum Alawi, yakni para sayyid atau keturunan Nabi, didirikan di tahun 1920-an untuk membela kepentingan kaum elite di tengah komunitas Arab ini.

Rahima — LSM Muslim yang memusatkan diri pada isu -isu gender.

RMI — Rabithah Ma'ahid Indonesia, organisasi pesantren yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama.

SI — Sarekat Islam

Syarikat — LSM berbasis NU yang memusatkan aktivitasnya pada rekonsiliasi antara korban dan pelaku pembunuhan massal tahun 1995-1966.

Tablighi Jama'at — lihat Jama'ah Tabligh

Tarbiyah — Secara harfiah berarti "mendidik, mendisiplinkan", sebuah gerakan Islam yang menggunakan metode dan ideologi Ikhwanul Muslimin di Mesir, yang berpengaruh di kampus-kampus sejak tahun 1980-an. Berperan mendorong lahirnya KAMMI, sebuah organisasi mahasiswa yang andil dalam demonstrasi menentang Orde Baru, juga berperan melahirkan partai politik PK(S).

TII — Tentara Islam Indonesia, sayap militer gerakan Darul Islam.

UIN — Universitas Islam Negeri (State Islamic University). Status IAIN Ciputat (Jakarta), Bandung, Yogyakarta, Malang dan Makassar dinaikkan menjadi universitas dengan penambahan sejumlah fakultas non-keagamaan.

Wahdah Islamiyah — Kesatuan Islam, organisasi dengan orientasi Salafi, berkedudukan di Sulawesi Selatan dengan cabang di pelbagai provinsi. Menurut situs jaringannya (<www.wahdah.or.id>), organisasi ini memusatkan diri pada pendidikan dan kerja sosial.

Wahid Institute — Lembaga kajian yang didirikan oleh para pendukung setia Abdurrahman Wahid yang memusatkan perhatian pada isu-isu pluralisme agama. (<www.wahidinstitute.org>).

YAPI — Yayasan Pesantren Islam, pusat Syiah yang berkedudukan di Bangil, didirikan pada tahun 1976 oleh Ustaz Husein bin Abu Bakar Al-Habsyi, sebelum revolusi Iran beserta gelombang masuk Syiah yang menyusulnya. (<http://www.yapibangil.org>)

DAFTAR ISTILAH

abangan (Jw)	Islam menurut namanya saja
ahl al-halli wa al-'aqd (Arab)	"yang mengendorkan dan mengikat": golongan elite yang mengambil keputusan atas nama segenap masyarakat (atau organisasi)
Ahlus Sunnah wa-l-jama`ah (Arab)	"pengikut Sunnah dan jemaah Nabi": semua Muslim nonsektarian mengaku bagian dari arus utama ortodoks ini.
amir (Arab)	pemimpin, komando
ansar (Arab)	"penolong": orang-orang yang bergabung dengan Muhammad selama periode Madina
akidah	kepercayaan dasar
bidah (Ind/Arab)	ajaran dan praktik yang tidak terbukti ada di masa Nabi dan generasi sesudahnya
da`i (Arab)	penceramah agama, pendakwah
fatwa (Arab)	pendapat otoritatif, dikeluarkan untuk menjawab pertanyaan
fikih	ilmu tentang hukum Islam
ghazwul fikri	perang pemikiran, invasi budaya
hadis	catatan atas perkataan dan perbuatan Nabi yang diriwayatkan secara oral selama tiga abad pertama melalui para perawi (periwayat).
halal	dibolehkan dalam Islam
haram	terlarang
harakah	gerakan, khususnya: gerakan Islam
hijab	penutup kepala dan bahu (untuk wanita)
hijrah	berpindah, khususnya perpindahan Nabi dari Mekah ke Madinah.
ijtima`	rapat, konvensi
Ikhwanul Muslimin	Persaudaraan Muslim
infak	pemberian untuk sumbangan

inlander (Belanda)	pribumi
islah	perbaikan
jihad	usaha sungguh-sungguh, "perang suci"
kejawen	sinkretisme Jawa
khaul	peringatan kematian orang suci
khurafat (Ar)	takhayul
kiai (Jav)	guru agama yang memimpin pesantren
laskar	milisi
ma`had `ali	lembaga pendidikan tinggi; khususnya sekolah Islam tingkat universitas
madrasah diniyah	sekolah keislaman
mazhab	aliran hukum fikih
maksiat	perbuatan amoral
manhaj	metode, pendekatan
mu`amalat	bagian dari hukum Islam yang berkenaan dengan hubungan antarmanusia
mujahidin	"pasukan pembela agama"
priyayi	kaum birokrat kelas atas
santri	siswa pesantren, Muslim yang saleh
sayyid	keturunan Nabi Muhammad
syahadah)	pengakuan, proklamasi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan-Nya)
tajdid	"pembaruan": pembaruan Islam
takhayul	percaya pada fantasi dan halusinasi
taklim	pengajaran agama
tarbiyah	pengajaran Islam secara intensif, pendisiplinan
tarjih	memilih pendapat dengan dalil terkuat
tausiyah	nasihat
ukhuwah	persaudaraan
ulama	orang yang ahli dalam hal agama Islam
usrah	"keluarga inti": studi klub yang kecil dan erat dalam gerakan yang terpengaruh Ikhwanul Muslimin
ustaz	guru agama

TENTANG KONTRIBUTOR

Ahmad Najib Burhani adalah peneliti di bidang teologi dan filsafat agama pada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan kandidat doktor di bidang Kajian Agama, dengan penekanan pada agama minoritas dengan asal-usul Islam, pada University of California di Santa Barbara. Ia telah menerbitkan beberapa buku, termasuk *Sufisme Kota: Berpikir Jernih, Menemukan Spiritualitas Positif* (2001), *Islam Dinamis: Menggugat Peran Agama, Membongkar Doktrin yang Membatu* (2001) dan *Muhammadiyah Jawa* (2010), dan sejumlah artikel, termasuk *"Revealing the Neglected Missions: Some Comments on the Javanese Elements of Muhammadiyah Reformism"*, Studia Islamika 12, no. 1 (2005) dan *"Lakum dinukum wa-liya dini: The Muhammadiyah's stance towards interfaith relations", Islam and Christian-Muslim Relations 22* (2011). Najib bisa dihubungi di najib27@yahoo.com.

Moch Nur Ichwan adalah dosen politik Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta sekaligus direktur lembaga penelitian CIS-Form di universitas itu. Gelar Ph.D diperolehnya dari University of Tilburg pada tahun 2006, dengan disertasi berjudul *"Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966–2004"*. Beasiswa Rubicon dari Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) memungkinkannya melakukan penelitian posdoktoral mengenai Majelis Ulama Indonesia (2008–2009). Riset terkininya berkenaan dengan pelbagai bentuk penolakan terhadap penerapan Syariah di Aceh. Karyanya yang mutakhir meliputi *"The Making of a Pancasila State: Political*

Debates on Secularism, Islam and the State in Indonesia", SOIAS Research Paper Series No. 6, Sophia Organization for Islamic Area Studies, Sophia University (February 2012); "*Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh"*, Journal of Islamic Studies 22 (2011). Ichwan bisa dikontak di ichwanmoe@ yahoo. com.

Mujiburrahman adalah dosen pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari di Banjarmasin, Kalimantan Selatan, tempatnya meraih gelar sarjana. Ia mengejar studi pasca-sarjananya di McGill University, Montreal, dan penerima beasiswa doktor dari the International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) dan telah memperoleh gelar doktornya dari Utrecht University. Disertasinya diterbitkan menjadi buku Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order (2006). Karyanya yang lain termasuk Mengindonesiakan Islam (2008), Polisi Tidur, Kekuasaan Membela Yang Bayar (2010), Badingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan (2011) dan sejumlah artikel lain, yang terkini *"Religion and dialogue in Indonesia: from the Soeharto period to the present*", Studia Islamika 17, no. 3 (2010). Mujiburrahman dapat dihubungi di mujib71@hotmail.com.

Muhammad Wildan adalah dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, yang juga tempatnya meraih gelar sarjana. Mendapat gelar magister di bidang Kajian Islam dari Leiden University pada 1999 dan mengejar studi doktoralnya di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) di Kuala Lumpur, tempatnya mengajukan disertasi berjudul *"Radical Islamism in Solo: A Quest of Muslims' Identity in a Town of Central Java"* (2009). Sebagai alumnus Pondok Ngruki, ia aktif mengerahkan pengaruh moderat ke dalam pesantren ini dan pesantren lainnya di wilayah Solo. Wildan bisa dikontak di wildan71@yahoo.com.

Martin van Bruinessen adalah Profesor Emeritus Studi Perbandingan Masyarakat Muslim Kontemporer pada Utrecht University dan salah satu kepala pada the International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM). Karya mutakhirnya meliputi kumpulan karya *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (dengan Farish A. Noor dan Yoginder Sikand, 2008), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (dengan Khalid Masud dan Armando Salvatore, 2009), dan *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe* (dengan Stefano Allievi, 2011), dan sebuah kumpulan artikel mengenai Islam tradisional di Indonesia, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (2012). Martin bisa dihubungi di m.vanbruinessen@uu.nl.

ISEAS
PUBLISHING

Sejak runtuhnya Orde Baru Suharto, Islam Indonesia ditengarai mengalami *conservative turn* (pembelokan ke arah konservatif). Beberapa gejala yang teramati misalnya konflik antar-agama di beberapa daerah, aksi teror menjelang Natal di beberapa gereja, teror bom Bali (I dan II) yang menewaskan ratusan jiwa, upaya memasukkan Piagam Jakarta ke dalam tubuh Konstitusi, pemberlakuan perda syariah di daerah-daerah, konflik internal antara kubu puritan dan kubu progresif di tubuh organisasi Islam arus utama (NU dan Muhammadiyah), gejala konservatisme MUI (fatwa kesesatan Ahmadiyah dan paham sekularisme, pluralisme, dan liberalisme; keterlibatan dalam aksi demonstrasi jalanan menentang pornografi dan pornoaksi); menguatnya jaringan Islam konservatif lintas-negara, terutama melalui poros pendidikan Indonesia-Timur Tengah; terbentuknya Komite Persiapan Pelaksanaan Syariah Islam (KPPSI); munculnya upaya menghidupkan lagi cita-cita pendirian Negara Islam Indonesia (NII).

Dengan meneliti berdasarkan studi lapangan atas 4 kasus (MUI, KPPSI, pertarungan kubu progresif vs puritan di Muhammadiyah, gerakan radikal di Solo), buku ini mencoba menawarkan penjelasan yang merdetail dan mendalam tentang fenomena *conservative turn* di tubuh Islam Indonesia pasca Orde Baru.

Judul buku ini tidak serta merta menggambarkan realitas yang sebenarnya tentang Islam di Indonesia yang serba kompleks dan dinamis, tetapi penting untuk dibaca. Setidak-tidaknya, para penulis telah mencoba memaparkan hasil penelitian di ranahnya masing-masing. Tetapi, Islam Indonesia terus saja bergerak tanpa henti untuk menemukan format yang lebih ramah, terbuka, inklusif, moderat, dan modern.

—Ahmad Syafii Maarif
Ketua PP Muhammadiyah 2000-2005

Islam Indonesia dahulu sering digambarkan sebagai contoh cemerlang dari Islam yang toleran dan liberal. Namun, sejak runtuhnya rezim Suharto (Mei 1998) terjadi pelbagai perkembangan yang dapat disebut sebagai *conservative turn* di ranah politik Indonesia. Dalam antologi esai ini, Martin van Bruinessen—salah seorang sarjana Barat terkemuka tentang Islam Indonesia—dan empat sarjana Muslim terpandang Indonesia mengeksplorasi perkembangan mutakhir ini, dari perubahan visi MUI, pergolakan kaum reformis di Muhammadiyah, Komite Penegakan Syariat di Sulawesi Selatan, hingga Islamisme radikal di Solo.

Dilengkapi prolog dan epilog van Bruinessen yang cemerlang, esai-esai ini memberikan penerang ihwal bagaimana politik Indonesia telah terjadi dan bagaimana arah perkembangannya ke depan. Analisis-analisis yang terbaca di dalamnya sungguh kompleks dan tidak seragam. Bagi pengamat yang tertarik menelaah perkembangan mutakhir politik Muslim Indonesia, [illegible] menyoroti pengaruh timbal balik antara Islam progresif dan konservatif, b[illegible]nting.

[illegible]ektur Institute on Culture, Religion, [illegible]nd World Affairs, Boston University

Rp 75000

mizan

POLITIK